3 1761 08381984 7



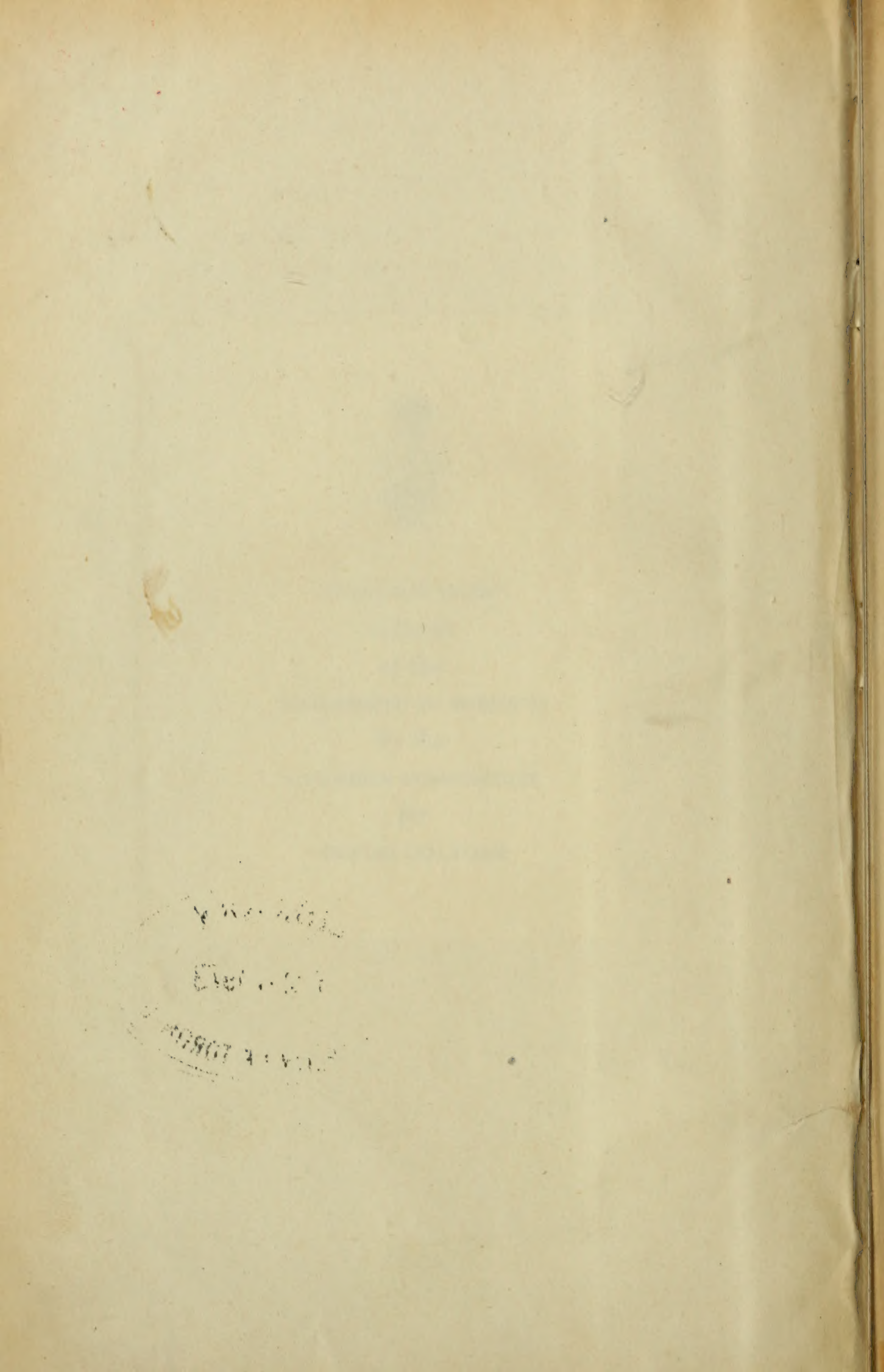
Presented to the
LIBRARY
of the
UNIVERSITY OF TORONTO
by the
CANADIAN FOUNDATION
for
JEWISH CULTURE

FELDHEIM'S

3416/15

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/jdischemonatsh1v2fran



Dr. Rabbiner

Inhaltsverzeichnis

zum 1. Jahrgang (1914) der Jüdischen Monatshefte

(דרש טוב לעמו).

[Die römische Ziffer bezeichnet die Heftnummer, die arabische die Seitenzahl.]

DS. 101. J83 Jg.1-2

LIBRARY OCT 26 1973 UNIVERSITY OF TORONTO

Aufsätze über S. R. Hirsch:

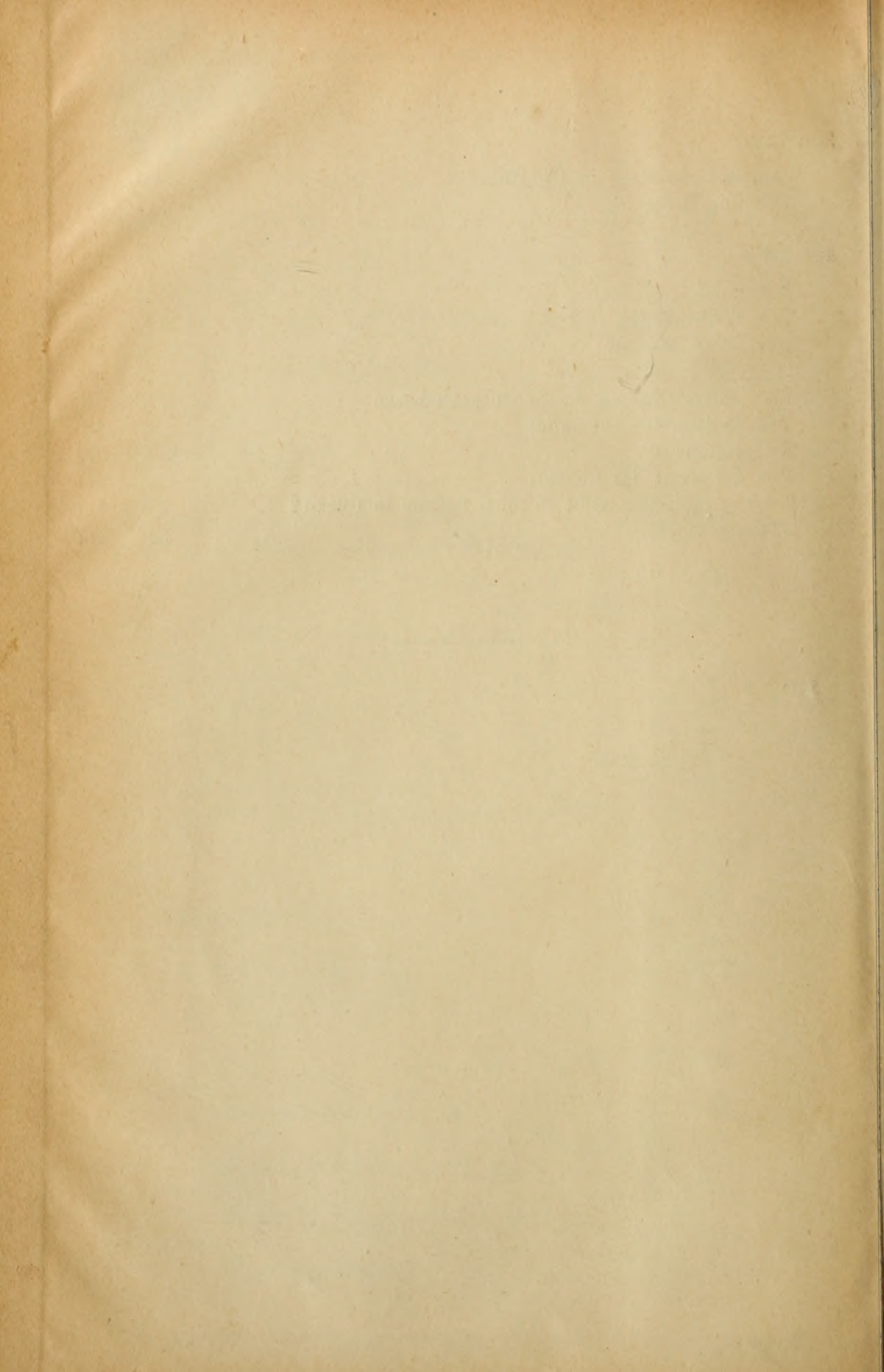
Aufsätze über aktuelle Fragen:

Austritt:

Agudas Jisroel:

Zionismus:

Der Krieg:



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Geleitwort

von Rabbiner Dr. Salomon Breuer.

וישב יעקב—בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף (מ"ר).

Jacob wollte in Ruhe sich niederlassen, da hatte er unter dem traurigen Geschick Josefs zu leiden.

Der Erfahrungssatz unserer Weisen מעשה אבות סימן לבנים, das Tatenleben der Erzväter sei ein Merkzeichen für ihre Nachkommen, die Geschicke, die ihre Nachkommen in der Folgezeit trafen, hätten sich schon im Leben der Väter gleichsam vorbildlich gezeigt, — ist wohl nirgends mehr in seiner ganzen Wahrheit in die Erscheinung getreten, als in der geschichtlichen Tatsache, die unsere Weisen in den erwähnten Worten wiedergeben: בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף

Vater Jacob hatte ein sturmbewegtes Leben. Zuerst waren es die gefahrvollen Stürme, die von aussen her ihn umtosten und sein Lebensglück zu untergraben drohten, wie dies unsere Weisen in den drei Leidensmomenten צרת עשו צרת לבן צרת דינה zusammenfassen. Zuerst war es Esau, der nach seinem Leben trachtete und ihn ins Galuth zu seinem ränkeschmiedenden Oheim Laban trieb, dann war es Laban, der ihm zwanzig Jahre hindurch das Leben sauer machte und zuletzt sein und seiner Familie Leben bedrohte. לבן בקש לעקור את הכל Und endlich war es Schechem, der die sittliche Reinheit seiner Familie zu verunglimpfen wagte.

So hatte Jacob zuerst unter der Wucht des äusseren Galuth schwer, unsäglich schwer zu leiden. Endlich gelingt es ihm, nach so vielen harten Prüfungen, sich die heissersehnte Ruhe zu verschaffen. Er schliesst Frieden mit Esau, Frieden mit Laban, für die Schandtat Schechems wird ihm Genugtuung; Jacobs Ansehen wirkt furchteinflössend auf die ganze Umgebung ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבתיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב Jede von aussen her drohende Gefahr war also geschwunden.

Und nun sollte man doch erwarten, mit Recht erwarten, jetzt endlich könne und dürfe Jacob sich der wohlverdienten Ruhe hingeben —, doch nein, die göttliche Vorsehung hatte anders verfügt. בקש יעקב לישב בשלוה Hat Jacob vor Esau Ruhe, droht ihm von aussen her kein Galuth, קפץ עליו רוגזו של יוסף da lodert an seinem inneren häuslichen Herd das Feuer der Parteilichkeit und Zwistigkeit auf, es kommt der Bruderstreit, das jüdische Galuth, so dürfen wir es füglich nennen, und verscheucht wiederum die Ruhe.

Und nun מעשה אבות סימן לבנים. In ganz auffälliger Weise hat dieses traurige Geschick unseres Vaters Jacob im Leben seiner Nachkommen, des jüdischen Volkes, sich wiederholt. Unter diesem wechselnden Geschick hatte das jüdische Volk gar oft zu leiden, in der Vergangenheit und noch in der Gegenwart bis auf den heutigen Tag.

In der Vergangenheit — da greifen wir nur das Beispiel des herannahenden Chanuckafestes heraus. „Solche Zeiten des freundschaftlichsten Verkehrs mit der Aussenwelt hat wohl das Judentum noch nie erlebt wie eben vor und in der Zeit der Hasmonäer. Mit dem göttlichen Gesetze in der Hand hatte es seine sämtlichen Feinde zu Freunden umwandelt. Die ganze Reihe der Perserkönige hindurch blieben diese seine Verehrer und Beschützer. Selbst Alexander der Grosse, der das Perserreich zertrümmert hatte und eine Welt sich zu Füssen warf, beugte sein Haupt vor der Hoheit des jüdischen Gesetzes. Und nicht nur Alexander, selbst seine Nachfolger, ja die unmittelbaren Vorgänger des Antiochus haben dem göttlichen Gesetze fast ohne Ausnahme hohe Achtung gezollt, und sicherten den Juden ihre Freiheit und ungeschmälerte Erfüllung ihrer gesetzlichen Pflichten.“ בקש יעקב לישב בשלוה So hätte das Judentum wie vielleicht noch nie der Ruhe sich hingeben können, wenn nicht קפץ עליו רוגזו של יוסף wiederum der Feind in seinem eigenen Innern, im eigenen Schosse erwachsen wäre.

Gekränkter Ehrgeiz zweier unwürdiger Brüder, die wegen der Hohepriesterstelle sich entzweiten, glaubte die Schwachen im Volke dadurch an sich zu reissen, dass sie in verräterischer Weise den griechischen Fürsten Antiochus zum Verfolgungskampfe gegen das jüdische Volk aufhetzten. Sie hätten dadurch das jüdische Volk und damit das göttliche Gesetz beinahe an den Rand des Untergangs gebracht, wenn nicht die gottbegeisterten Priester-

söhne mutig in den Kampf getreten wären und unter Gottes Beistand den glorreichen Sieg errungen hätten.

Und in der Gegenwart! Jahrhunderte lang hatte das jüdische Volk unter dem unmenschlichen Druck und der grausamen Härte des äusseren Galuth zu leiden, bis endlich zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ein neuer Völkermorgen aufdämmerte. Die Völker reichten ihnen freundlich die Hand, sie konnten wieder frei aufatmen, und es schien, בקש יעקב לישב בשלוה als könne Jacob nunmehr daran denken, sich der ungetrübten Ruhe hinzugeben. Doch nein, קפץ עליו רוגזו של יוסף da setzte wiederum die jüdische Reform ein. Ein grosser Teil der frei gewordenen oder frei sich dünkenden jüdischen Söhne unternahm den Kampf gegen die eigene Mutter, indem sie Veranstaltungen heraufbeschworen, die der Thora das Galuth am eigensten Herd bereiteten. Da entbrannte der heftigste Bruderstreit — doch mit unerschütterlicher Treue und zäher Ausdauer kämpften die Gesetzestreuen — heutzutage unter dem Namen der Orthodoxen bekannt — für die ungeschmälerte Erhaltung ihres Gesetzesheiligtums. Dieser Kampf dauerte Jahrzehnte lang, bis endlich das väterliche Wechselgeschick בקש יעקב לישב בשלוה וכו׳ eine andere, neue Form annahm, die wir leider als das traurigste Symptom der neuesten Zeit bezeichnen müssen.

Als vor nahezu 38 Jahren dem unermüdlichen Kämpfer Rabbiner S. R. Hirsch זצ״ל es gelungen war, das Austrittsgesetz vom 28. Juli 1876 zu erwirken, da hatte es den Anschein, als בקש יעקב לישב בשלוה, dass nunmehr die gesetzestreuen Nachkommen Jacobs sich der Ruhe würden hingeben können, getrennt, geschieden von der Neologie, und dass sie darum ungestört und ungehindert ihrer gottgeheiligten Aufgabe sich weihen und תורה und יראת שמים zur höchsten Blüte bringen würden. In allen, selbst in neologen Kreisen, hatte man nicht anders erwartet, als dass nunmehr jeder gesetzestreue Jude von diesem erlösenden, befreienden Austrittsgesetz Gebrauch machen werde. Von dem hierzu verpflichtenden Din Thora gar nicht zu reden.

Doch es sollte anders kommen. בקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף Alsbald trat im eigenen Lager der Gesetzestreuen ein Zwiespalt der Ansichten hervor. Im Gegensatz zu dem Gutachten von nahezu 400 Rabbinern, die den Austritt längst auf Grund des פסק הלכה als unbedingt geboten erkannt hatten, glaubte

ein Teil der Gesetzestreuen den Austritt als Mittel zum Nichtaustritt gebrauchen zu dürfen, glaubte bei der Neologie unter gewissem Vorbehalt verbleiben zu dürfen, indem man sich sagte, durch eine solche allerdings unnatürliche Verbindung werde einerseits der Orthodoxie seitens der Reform eine Art Berechtignng zuerkannt und andererseits den weiteren Reformbestrebungen ein Damm entgegengesetzt.

Man irrte sich jedoch gewaltig. חכם עדיף מנביא Was Rabbiner Hirsch זצ"ל mit seinem scharfen, klaren Blick vorausgeschaut, trat nun in unseren Tagen in voller Verwirklichung ein, Die „Richtlinien", die im vorigen Jahre das Licht der Welt erblickten, haben alle Erwartungen der mit der Neologie verbündeten Orthodoxen zu Schanden gemacht!

Es hat sich nun wieder einmal das alte Prophetenwort, wie es unsere Weisen auffassen, bewahrheitet. אין שלום אמר אלקי לרשעים Für die Gesetzlosen giebt es keinen Frieden, so spricht mein Gott. מכאן שהקב"ה אוהב את הרשעים fügen die Weisen erklärend hinzu: Indem Gott den Gesetzlosen den Frieden kündigt, geht daraus hervor, dass Gott den Gesetzlosen noch immer seine Liebe bewahrt, sie nicht für immer verlieren, vielmehr an sich heranziehen will. Nicht durch falsches Friedensbündnis können sie wiedergewonnen werden, im Gegenteil, sie werden dadurch nur in ihrem Abfall bestärkt und zum Verharren in demselben angespornt. Wenn sie etwas zur Besinnung bringen, zur Rückkehr zum Väterglauben bestimmen kann, so kann es eben nur durch die völlige Lossagung und Trennung von ihnen erreicht werden.

Wahrlich, wahrlich, wir sind überzeugt, und jeder Wahrheitsliebende wird es uns zugestehen: nie und nimmer wäre es zu einem solchen beispiellosen Abfall gekommen, wenn die Stifter dieser neuen Religion nicht, durch das Bündnis mit den Gesetzestreuen in der Wahnvorstellung der sogenannten Einheit des Judentums bestärkt, sich immer noch, trotz ihres Abfalls, als „gleichberechtigte Partei" im Judentum gefühlt hätten. Ein Blick auf die ungarisch-jüdischen Verhältnisse liefert uns den unwiderleglichen Beweis. Dort ist der Austritt längst von sämtlichen גדולי הדור als unbestrittener פסק דין anerkannt und durchgeführt. Seit mehr als 40 Jahren ist die Orthodoxie völlig losgelöst organisiert, und so erklärt es sich, dass dort die Neologie

sich nie zu der äussersten Reform, wie sie hierzulande gang und gäbe ist, bekannt, hat und sich wohl nie und nimmer zu den „Richtlinien“ bekennen wird, dass sie sogar in letzterer Zeit mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln die Wiedervereinigung mit der Orthodoxie auf Basis — man höre und staune — auf Basis des Schulchan Aruch erstrebt. Allerdings will die dortige Orthodoxie dieser Schulchan-Aruch-Liebe mit Orgelbegleitung keinen Glauben schenken, und wer möchte ihr dies übel nehmen!

Die „Richtlinien“ sind nun einmal da. Und es wird mit fieberhafter Erregung in Versammlungen und in jüdischen Zeitschriften gegen sie protestiert. Protestiert, ohne aber die einzige natürliche Konsequenz zu ziehen: den Austritt, d. h. die völlige Loslösung der Orthodoxie von der Neologie nunmehr als unabweisliche heilige Pflicht für jeden gesetzestreuen Juden zu fordern, und diese Forderung nicht nur gelegentlich einmal pflichtschuldig zu erheben, sondern immer wieder und wieder auf sie hinzuweisen und die Gemüter ihr systematisch zu gewinnen.

In einer Zeit solch beispiellosen Abfalls macht sich umsomehr das Bedürfnis fühlbar, eine Zeitschrift zu begründen, die *selbstständig, unabhängig und darum objektiv* nach dieser Richtung hin wirken soll. *Das sollen unsere Monatshefte tun.* Sie sollen, wie es in den Einführungsworten der Schriftleitung zum Ausdruck gebracht ist, neben Besprechung aller Zeitfragen und Behandlung jüdisch-wissenschaftlicher Themata, mit gründlicher Objektivität und in vornehmer Weise für die Entwicklung des Austrittsgedankens, d. h. der Selbständigkeit der Orthodoxie durch Belehrung und Aufklärung wirken. Sie werden, das hoffen wir zuversichtlich, im Sinne des דורש טוב לעמו das Wohl ihres Volkes anstreben. Und vielleicht wird es ihnen בס״ד gelingen, den allseitig tiefgefühlten Wunsch, בקש יעקב לישב בשלוה den dauernden Frieden zwischen Gleichgesinnten herbeizuführen, zu einer vollendeten Tatsache zu verwirklichen. ואת והב בסופה

Unsere Ziele.

Die jüdischen Monatshefte stellen einen Versuch dar, das Erbgut der Väter den Enkeln zu überantworten. Wir verstehen darunter insbesondere die Anschauung derjenigen Generation, welche seit der Kampfstellung gegen Friedländer stets auf dem Posten zu stehen gezwungen war. Deren Innenleben setzte sich aus zwei Momenten zusammen, zunächst aus den Auseinandersetzungen mit den Resultaten der sog. Aufklärungsperiode, sodann aus den Beziehungen zu den Vertretern dieser Resultate.

Auf dem ersten Gebiete galt es ihnen, dem Religionsgesetz und der Lebensauffassung der Ahnen die Treue zu wahren An dem ersteren maßen sie ihre Taten, an der letzteren ihre Gedanken und Empfindungen. Für beides war ihnen einzige Richtlinie, was die Weisen des Talmud an Vorschrift und Erfahrung, an Erklärung der heiligen Schrift, an Ausgestaltung der Beziehungen zu Gott im sinnlichen und übersinnlichen Leben, inbezug auf die Darstellbarkeit des übersinnlichen Lebens, mitgeteilt haben. Diesem Gedanken eine Heimstätte zu schaffen, ist erste und vornehmste Aufgabe der jüdischen Monatshefte.

Auf dem sog. religiös-politischen Gebiete rangen die Ahnen nach Klarheit; die Forderung des Tages war ihnen stets, irdische Vorteile und selbst scheinbare Idealgüter für die innere Wahrheit des Gemeindelebens zu opfern. Dieser Kampf ist noch nicht durchgerungen. Die jüdischen Monatshefte wollen es versuchen, ihn in solche Wege zu leiten, wie sie die Ahnen gegangen wären.

Dies wird auch der Gesichtspunkt sein, von welchem aus die Besprechung zeitgenössischer und literarischer Erscheinungen erfolgen soll.

Die Schriftleitung übernimmt die Verantwortung neben den allgemeinen Normen nur in der Hinsicht, daß Artikel und Besprechungen nichts enthalten, was dem Religionsgesetz nicht entspricht.

Der Schriftleitung sind die Schwierigkeiten wohl bewusst, welche auf idealem Gebiete dem Unternehmen sich entgegenstellen. Nur gegen Gedanken, niemals gegen Personen soll gekämpft werden.

Den Bekennern der Thora gilt unser Wort. Und das Wort der Bekenner der Thora soll uns gelten. Gerade weil in jüngster Zeit manches Wort aus orthodoxen Kreisen, das der herrschenden politischen Meinung nicht entsprach, eine Heimstätte nicht mehr fand, sollen die jüdischen Monatshefte Rede und Widerrede aus Kreisen der Gesinnungsgenossen der Oeffentlichkeit unterbreiten.



Religionspsychologie.

Von Dr. Raphael Breuer, Distriktsrabbiner in Aschaffenburg.

Eine junge Wissenschaft, die besonders von amerikanischen Gelehrten mit grossem Erfolg kultiviert wird, nennt sich Religionspsychologie. Wie schon der Name besagt, befasst sich diese Wissenschaft mit den seelischen Grundlagen der Religion. Sie durchforscht die Vorgänge des Menscheninnern, welche die Entstehung einer Religion bewirkt oder ihre äussere Gestaltung beeinflusst haben. Sie verlegt den Schwerpunkt der Religionsphilosophie von den kalten Höhen des Gedankens hinab in die wärmeren Regionen des Gefühls. An die Stelle des Gehirnes tritt das Herz, Konstruktionen des Geistes werden durch Analysen der Seele verdrängt.

Kann auch von einer Religionspsychologie des Judentums geredet werden?

Es müsste sonderbar zugehen, wenn eine Religion, die ein ganzes Volksleben gestalten will, in ihren Grundlagen und in ihrem Aufbau so zugeknöpft wäre, dass man ihr psychologisch nicht beikommen könnte; wenn eine Religion, der die Existenz eines von der Leiblichkeit getrennten Seelenlebens als ein so selbstverständliches Axiom des natürlichen Denkens gilt, dass sie es als überflüssig erachtet, von der Unsterblichkeit dieses Seelenlebens viel Aufhebens zu machen, wenn eine *solche* Religion ein Komplex grauer Theorien und nicht vielmehr ein saft- und kraftvolles System lebendiger, psychologisch erkundbarer Wirklichkeiten wäre. Umgekehrt muss daher die Frage lauten: Kann von einer Erkenntnis des Judentums ohne Religionspsychologie geredet werden?

Diese Frage dürfte wohl zu verneinen sein. Schon aus dem einfachen Grunde, weil das Wesen der jüdischen *Frömmig-*

keit, des lebendigen, wirklichen, greifbaren Judentums, nur psychologisch erforscht und erkannt werden kann. Hier wäre für einen tüchtigen Seelenforscher gar manches zu holen. Denn zur Zeit sind wir über ein paar leere Redensarten, wie „angestammte Treue zum Gesetz", „Pietät" u. dergl. nicht hinausgekommen. Ja, wir müssen froh sein, wenn diese üblichen Redensarten blos leer und nicht auch boshaft sind. Es darf nämlich nicht vergessen werden, dass auch solch angenehme Phrasen wie „Verknöcherung", „Versteinerung", „Mumie" u. dgl. für die Erklärung des Wesens der jüdischen Frömmigkeit nicht selten herhalten müssen. Nur die Forschungsmethode der Religionspsychologie könnte hier zu sicheren Ergebnissen führen.

Ein Beispiel für viele: Das Verbot des Tragens am Sabbath. Wie ist die wunderbare Tatsache zu erklären, dass die jüdische Glaubensgesellschaft am Sabbath das Tragen eines Gegenstandes über die Strasse als eine Verletzung der Heiligkeit dieses Tages empfindet? Diese Frage setzt voraus, dass eine solche Empfindung tatsächlich vorhanden ist; sie erkundigt sich blos nach den Grundlagen dieser Empfindung. Wen der Umstand, dass zahlreiche Juden am Sabbath einen Schirm über die Strasse tragen, derart verwirrt, dass er an den Untergang dieser Empfindung glaubt, der möge den Einwand erwägen, dass die Psychologie auch eingefrorene, vergewaltigte, zertretene Empfindungen kennt. Es steht eben fest: die natürliche, ursprüngliche Empfindung lebt und webt in einer anderen Welt, als die verdorbene, mit künstlichen Zusätzen behaftete. Daher kann auch die Ueberlegenheit, mit welcher die antijüdische Auffassung der Sabbathinstitution allen „aus der Ausdehnung des Ruhegebots hervorgegangenen Erschwerungen" jeden Anspruch auf Gültigkeit versagt, nicht ernst genommen werden. Denn sie glaubt eine Empfindung vernichten zu können, indem sie ihre theoretische Grundlage zerstört. Sie will die Seele fangen, indem sie das Denken in eine Falle lockt. Sie weiss nicht, dass es im Judentum Dinge gibt, die, rationeller Ueberlegung entrückt, in eine Welt jenseits aller üblichen Denkgewohnheiten weisen. Zu diesen Dingen gehört auch der איסור הוצאה, das Verbot des Tragens am Sabbath.

Die Theorie Samson Raphael Hirschs über dieses Verbot ist bekannt. Den Unkundigen verweisen wir auf den ersten Band der

„Gesammelten Schriften“ S. 203 f. und auf den Kommentar zum 2. B. M. 35,2. Nun war aber Hirsch der letzte, der seiner eigenen Theorie eine solche Ueberzeugungskraft zutraute, um kraft ihrer inneren Notwendigkeit das Unterlassen des Tragens am Sabbath als den Ausfluss eines Denkzwanges zu fordern. Ihm war es lediglich darum zu tun, den איסור הוצאה der Gedankenwelt des Judentums harmonisch einzuordnen. Jedoch über die Länge des Weges, der von einer innerlich geschlossenen Gedankenwelt zu lebendigem religiösen Tun, zu wirklicher praktischer Frömmigkeit führt, hat er sich niemals getäuscht. Wenn das Verbot des Tragens am Sabbath das „symbolische Erkennungszeichen“ ist, welches „dein Gott für die Weihe und Heiligung deiner Tätigkeit in deinen menschengesellschaftlichen Beziehungen am Sabbath gestiftet“, dann verriete es einen hohen Grad von Naivität, sich einzubilden, man müsse, bevor man am Sabbath sich das Taschentuch um den Leib bindet, zunächst einmal die soziologische Berechtigung dieser Theorie erforschen. So ist es wahrlich nicht gemeint. Wem die Empfindung fehlt, dass eine Uebertretung des איסור הוצאה die Heiligkeit des Sabbaths verletzt, dem ist nicht zu helfen. Aus welchen Elementen diese Empfindung sich zusammensetzt unter welchen Bedingungen sie verharren und verfliegen : — das festzustellen fiele eben in den Aufgabenkreis einer Religionspsychologie des Judentums.

Eine müssige Spielerei wäre eine solche Feststellung keineswegs. Ungeahnte Perspektiven in das Wesen des Judentums, in die Grundlagen der jüdischen Frömmigkeit würden sich uns erschliessen; und auch die Motive des Abfalls würden aus dem Bereich vager Vermutung in das Licht wissenschaftlicher Erkenntnis gerückt. Und wer am meisten dabei gewänne, das wären Kanzel und Katheder. Womit operieren diese beiden seit Jahr und Tag, womit *können* sie operieren? Mit Waffen, die ihnen der Zufall, eine Laune, ein Traum, eine Ahnung reicht: mit Waffen, die ebenso oft versagen, wie sie nützen. Das wäre anders, wenn Abfall und Treue durchsichtige Begriffe wären. Sie könnten es sein, wenn es eine Religionspsychologie des Judentums gäbe.

Wer einmal Lust hätte, uns das Judentum von seiner religionspsychologischen Seite aus zu zeigen, sähe sich freilich vor eine

Riesenaufgabe gestellt. Zunächst gälte es für ihn, einen Wust von Irrtümern und Vorurteilen aus dem Weg zu räumen. Nur die zwei schädlichsten wollen wir herausgreifen, sie betreffen die Quelle und den Zweck der jüdischen Religion.

Quelle der jüdischen Religion ist Gott. Das Judentum ist eine übersinnliche, göttliche Offenbarung. Die jüdische Religion tritt an die Menschenseele heran, aber nicht aus ihr heraus. Denn es ist ja gar nicht abzusehen, in welcher Verfassung, in welcher Lage die Menschenseele sich hätte befinden müssen, um ein derartiges Gebilde wie das Judentum aus sich selbst heraus zu erzeugen; und selbst wenn jemals ein findiger Kopf käme, um nachzuweisen, das und das sind die seelischen Lagen, welche die Entstehung der „Zeremonialgesetze“ erklären, so und so war die Menschenseele beschaffen, als sie das Schaatnesverbot, den Speichelwurf des Chalizagesetzes u. s. w. gebar — was wäre damit gewonnen? Nichts! Jenem findigen Kopf wäre das Judentum zwischen den Fingern zergangen! Denn das, was er uns auf seinem Präsentierteller reichte, wäre alles — nur kein Judentum mehr! Darüber kommen wir doch nicht hinaus, dass der Kronzeuge des Judentums, nämlich das Judentum selber, die Tatsache seiner göttlichen Abkunft nicht aufgeben kann, ohne sich selber preiszugeben! Gelangt darum Jemand bei seiner Forschungsreise durch alle Bezirke des Judentums zum Resultat, dass dieses Gebilde irdischen Ursprungs ist, dann wird durch dieses Resultat lediglich die Unfähigkeit des Forschers erwiesen, das Judentum zu untersuchen, ohne es zu vernichten. Es verhält sich damit wie mit jeder anderen organischen, auf einen jenseitigen Ursprung zurückweisenden Erscheinung. Um zu wissen, was Leben ist, müssten wir einmal gestorben sein. Es wäre aber ein ebenso nutzloses wie törichtes Beginnen, das Leben erforschen zu wollen, indem man sich ein Messer durch die Kehle stösst. Das Judentum auf eine fassliche, natürliche Formel zu bringen, indem man es seiner Göttlichkeit beraubt: ist das weniger nutzlos, weniger töricht?

Aus dieser jenseitigen Abkunft der jüdischen Religion ergäbe sich für die Forschungsmethode einer Religionspsychologie des Judentums die grundlegende Forderung: nicht die seelischen Vorbedingungen des Judentums zu erforschen — bei einer Religion, die nicht aus der Seele heraus-, vielmehr an die Seele

herantritt, kann von seelischen Vorbedingungen keine Rede sein — sondern umgekehrt die Wirkungen zu ergründen, die vom Judentum auf die Seele ausgehen, und damit eine Frage zu beantworten, die schon im zweiten der „Neunzehn Briefe" (S. 7) aufgeworfen wurde: „Was werden Menschen sein, die den Inhalt dieses Buches als ihnen von Gott geoffenbarte Lebensboden und Regel erkennen". Sind erst einmal die seelischen Wirkungen des Judentums erkannt, dann mag uns ein rückläufiger Schluss auch die seelischen Grundlagen des Judentums entschleiern. Der umgekehrte Weg würde bei dieser Religion niemals zum Ziele führen.

Die zweite Gefahr, die bei einer religionspsychologischen Erforschung des Judentums zu vermeiden wäre, bestände in einer naheliegenden Verkennung des Zweckes der jüdischen Religion. Hierbei wären zwei Extreme möglich: auf der einen Seite die Ueberzeugung, dass die Forderungen des Judentums letzten Endes den Menschen zu weltflüchtiger Askese erziehen wollen und auf der anderen Seite die angenehmere Vorstellung, der Zweck des Judentums sei, seinen Bekennern schon das irdische Leben zu verschönen und ihnen durch Befriedigung ihrer seelischen Bedürfnisse ein glückliches Dasein zu verbürgen. Beides ist falsch. An die Zurückweisung des ersten Extrems brauchen wir nicht viel Worte zu verlieren. Wird ja seit Jahr und Tag der weltfreudige, lebenbejahende Charakter des Judentums in allen Tonarten gefeiert und ein dicker Strich gezogen zwischen der aufrüttelnden Predigt des alten und der niederschmetternden des neuen Testaments. Schwieriger ist es, die Einseitigkeit des zweiten Extrems zu durchschauen. Es hat nämlich in der Tat den Anschein, als ob der Zweck des Judentums sei, den seelischen Bedürfnissen des Menschen durch Befriedigung seines irdischen Glücksverlangens zu entsprechen. Wie denn anders könnte die immer wiederkehrende Verheissung verstanden werden, Israels Treue zum Gesetz werde die Erde zum Paradies gestalten? In Wirklichkeit ist aber das Judentum sehr weit entfernt davon, die Glücksbedürfnisse des Menschen, blos deshalb weil sie vorhanden sind, ohne weiteres als berechtigt anzuerkennen und ihnen, ohne an ihren Wurzeln Kritik zu üben, unbesehen den Anspruch auf Befriedigung zu vindizieren. Das Gegenteil ist richtig: so gründlich und scharf das Judentum

die Vorstellungen des autonomen *Denkens* zergliedert und zerstört, so gründlich und scharf ist auch die Kritik, welche das Judentum an den Wünschen einer selbstherrlichen *Empfindung* übt. Der besonderen Art des jüdischen *Denkens* reiht sich die besondere Art des jüdischen *Empfindens* an. Wer den Gegensatz verkennt, in welchem die Welt des jüdischen Fühlens zu den Gespinsten eines sich selbst bestimmenden Seelenlebens steht, übersieht damit zugleich den *erzieherischen Zweck* des Judentums: den Seelenzustand des Menschen zu *bereichern*, aber auch zu *berichtigen*, seine Empfindungswelt zu *schmücken*, aber auch zu *verbessern*, sein Begehren zu *erfüllen*, aber auch zu *bekämpfen*. Dass mehr wie jede andere Religion — die es alle meisterhaft verstehen, vorhandene seelische Lagen als gegeben hinzunehmen und sie für ihre Zwecke auszubeuten — das Judentum den Zweck seelischer *Kontrastwirkungen* verfolgt, ist eine Wahrheit, die zu allerletzt von einer Religionspsychologie des Judentums überschaut werden dürfte.

Nur bei einer steten Vergegenwärtigung dieser Kontrastnatur der jüdischen Religion wäre eine Religionspsychologie des Judentums vor der Gefahr geschützt, die seelischen Grundlagen der jüdischen Religion mit fremden Maßstäben zu werten. Welcher Unfug wird hier getrieben! Vom Tragen am Sabbath war bereits die Rede. Bleiben wir bei diesem Beispiele. Was ist der Grund, dass zahlreiche Juden am Sabbath einen Schirm über die Strasse tragen? Etwa Hinausentwicklung des Judentums über den איסור הוצאה? Eine Theologie, die das behaupten möchte, würde von der Psychologie weidlich verspottet und verhöhnt. Mit gutem Grund. Denn psychologisch lässt sich keine Entwicklungsstufe des Judentums denken, auf der das Verbot des Tragens am Sabbath als Ausdruck einer wirklich vorhandenen seelischen Lage hätte ausgesprochen werden können. Ist es *heute* lächerlich, das Tragen am Sabbath zu verbieten, dann war es schon *damals* lächerlich, als dieses Verbot gegeben wurde. Mag auch der Begriff der Arbeit, insofern er sich in lebendigen Ausdrucksformen darstellt, in den Prozess der wirtschaftlichen Entwicklung hineingestellt sein, der Begriff der Ruhe ist, wie alles Negative, erhaben über jede Entwicklung. Die Frage, wie man arbeiten, aber nicht, wie man ruhen soll, kann historischen Wandlungen unterworfen sein.

Bedeutet der איסור הוצאה heute eine Trübung der Sabbathidee, dann muß er das gleiche auch gestern bedeutet haben. Nachdem es aber feststeht, daß er gestern noch zum Wesen der Sabbathheiligung gehörte, kann er heute nicht plötzlich unwesentliches Beiwerk geworden sein. Was fängt man aber mit den vielen Schirmen an, die am Sabbath von Juden getragen werden? Sehr einfach: nicht der Sabbath hat sich entwickelt, die einzelnen Juden haben sich entwickelt. Bei dieser Entwicklung sind sie zu Ansprüchen gelangt, die sich bis zu völliger Aufhebung der Kontrastnatur der jüdischen Religion versteigen: Aus dem Judentum müsse alles entfernt werden, was nur irgendwie modernen Menschen seelisches Unbehagen schafft. Auf nichts anderes laufen ja Punkt V-VIII der „Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum“ hinaus.

Wie sind diese Ansprüche zurückzuweisen? Es gibt verschiedene Wege. Der Weg, der am nächsten liegt, ist der wissenschaftliche Nachweis, daß alles, was im Judentum das moderne Empfinden indigniert, nichtsdestoweniger ein wesentlicher Bestandteil des Judentums ist und aus diesem Grunde für alle Zeiten hochgehalten werden muß. Dieser Weg scheint auf den ersten Anblick der vornehmste und zweckmäßigste zu sein. Man kann dabei die Pose vorurteilsloser Wissenschaftlichkeit markieren; Citate über Citate häufen; sich gemächlich in historischen Betrachtungen verlieren. Nur Schade, daß dieser Weg von einer petitio principii ausgeht. Setzt er ja das zu Beweisende als bereits bewiesen voraus. Was soll bewiesen werden? Die Unabsetzbarkeit des איסור הוצאה. Wie soll das bewiesen werden? Durch ein Gutachten des überlieferten Judentums. Worauf beruht aber die Beweiskraft dieses Gutachtens? Auf der Autorität des überlieferten Judentums. Worauf beruht diese Autorität? Auf der Unabsetzbarkeit des überlieferten Judentums. Wie kann diese Unabsetzbarkeit des überlieferten Judentums bewiesen werden? Durch ein Gutachten des überlieferten Judentums. — —

Die Gefahr einer petitio principii kann eher auf einem anderen Wege vermieden werden. Dieser andere Weg mutet zwar weniger vornehm und wissenschaftlich an, er ist aber kürzer, führt rascher zum Ziel und ist agitatorisch brauchbarer als der erste. Hier gilt es nicht, den Gegner wissenschaftlich zu widerlegen,

sondern einfach in der Oeffentlichkeit zu diskreditieren und ihn, wenn's geht, mit Gewehrkolben totzuschlagen. Man braucht nur folgendes zu sprechen: Was wollt ihr eigentlich? Ihr wißt ja selber nicht, was ihr wollt! Wie schwankender Filmzauber tanzt einem euer System vor den Augen. Nur eines scheint gewiß: Ihr wollt euren christlichen Mitbürgern nirgendwo nachstehen. Darum äfft ihr hnen nach. In Religion und Sitte. Darum schneidet ihr alles weg, was euer politisches und wirtschaftliches Fortkommen hindert. Was soll die apostolische Pose! Nicht um's Judentum, um das Schicksal seiner Bekenner ist's euch zu tun. An die Haltbarkeit eures Religionssystems glaubt ihr ja selber nicht. Es strotzt ja nur so von inneren Widersprüchen. Rücksichten der Bequemlichkeit, Geschäftsinteresse und Vergnügungssucht standen an seiner Wiege. Das alles soll nun theologisch verbrämt und aufgeputzt werden. Verschont uns damit! Geht lieber heim und laßt euch in der Thora unterweisen. Laßt euch selber erst belehren, bevor ihr andere belehren wollt. — —

Diese zweite Methode ist zwar logisch haltbarer als die erste, aber auch sie führt nicht zum Ziel. Man kann eine Gedankenwelt nicht zerstören, indem man ihre Verfechter diskreditiert. Selbst wenn der Nachweis gelänge, daß alle Gegner Heuchler, Stellenjäger, Ignoranten wären, so wäre damit zur Entkräftung des gegnerischen Prinzips blutwenig getan. Wer garantiert, daß nicht morgen ein Gegner geboren wird, der mit unerhörten Mitteln einer genialen Dialektik die Blößen seines Systems zu decken versteht? Ein Gegner, der den Talmud im Kopf, die ganze Kultur seiner Zeit im Blute hat? Ein Gegner, dessen persönlicher Charakter frei von jedem Fehl, dessen wissenschaftliche Kritik frei von außersachlichen Motiven ist? Und der gleichwohl zu Ergebnissen kommt, die keine dialektische Waffe, kein agitatorisches Wurfgeschoß zu fürchten haben? Ein solcher Gegner war bis jetzt nicht da. Indessen fällt er als theoretisches Gebilde sehr wohl in den Bereich des Möglichen. Auf welchem Wege ist ihm beizukommen?

Es gibt nur einen Weg: ihn wandelt die Religionspsychologie. Ruhig und fest geht sie ihren Weg. Sie zergliedert die jüdische Seele; und je tiefer sie hineindringt, desto klarer wird ihr der Zusammenhang zwischen Religion und Seele. Da ist nichts, was

nicht an seiner richtigen Stelle wäre: Größtes und Kleinstes, Altes und Neues, Modernes und Unmodernes. Und nachdem sie zu den letzten Atomen durchgedrungen ist, wendet sie sich zum Gegner hin und spricht: Der Mut, dessen es bedarf, um ein Seeleninventar durcheinander zu werfen, ist bewundernswert. Mir fehlt dieser Mut. Ich sage mir: wem an der Erhaltung einer bestimmten seelischen Lage liegt, darf an dem vorgefundenen Seelenbestande nicht rütteln. Man kann die jüdische Religion nicht umformen, ohne das Gleichgewicht der jüdischen Seele zu stören.

Es mag schon sein, dass auch die Religionspsychologie mit ihrer naiven Meinung beim Gegner blos stürmische Heiterkeit erntet. Sind wir aber erst einmal so weit, dass wir selbst die seelische Struktur der jüdischen Religion und auf der anderen Seite die religiöse Struktur der jüdischen Seele deutlich wahrnehmen und erkennen, dann soll er nur lachen. So laut kann er nicht lachen, dass die Verlachten es hören. Eine Welt liegt dazwischen: sie dämpft und bricht die Schallwellen seines Hohns.



Die Frage der Doppelkonfession unter den Juden.

In unserer jubiläumsfrohen Zeit vergaß man einer Erinnerungsfeier; 1912 waren es 40 Jahre seit dem Tage, an dem zum ersten Male in einem Massengutachten (390 Rabbiner) der Austritt aus einer jüdischen Gemeinde als religionsgesetzlich normiertes Gebot verkündet wurde[1]). Vier Jahre später fand dieser Gedanke durch einen Beschluss des preussischen Parlaments gesetzgeberischen Ausdruck (28. Juli 1876). Im folgenden Jahre schrieb Samson Raphael Hirsch,[2]) daß der Austritt aus der Synagogengemeinde die Anbahnung einer vollkommenen Scheidung sei. In diesem Satz liegt die Anerkennung einer Entwicklungsmöglichkeit des Gedankenkomplexes, den man unter dem Begriff „Austritt" zusammenzufassen pflegt.

Tatsächlich gelangte die Austrittsfrage in diesen 40 Jahren niemals zur Ruhe und es dürfte angesichts dieses Tatbestandes nicht überflüssig sein, sie abermals zur Diskussion zu stellen. Man kann dies tun von staatskirchenrechtlichen Erwägungen aus; dann würde das Problem lauten: Wie muß das staatskirchenrechtliche Verhältnis gestaltet werden, um den religionsgesetzlichen (innerkirchlichen) Normen adäquat zu bleiben — oder man kann, richtiger gesagt, man muß vorher die Austrittsfrage vom Standpunkt des Religionsgesetzes nach Entstehung und Konsequenzen feststellen. Niemals aber darf man diese Frage zu einem unehrlichen politischen Spiel missbrauchen; das wäre ein unwürdiges, unsittliches Beginnen. Wir formulieren diese Alternative so: Ent-

[1]) Vgl. Rabbinische Gutachten von Salomon Spitzer, Wien 1892 bei Herzfeld & Bauer.

[2]) Vergl. Ges. Schriften IV, 324.

weder man muß austreten, oder man darf nicht austreten; ein drittes gibt es nicht im Bereich der Wahrheit. Der Begründung dieses so formulierten Satzes gelten die folgenden Darstellungen.

Zum besseren Verständnis seien einige unbestrittene Sätze vorausgeschickt.

1) Die Zugehörigkeit zum Judentum ist nicht an die Zugehörigkeit an eine kommunal umgrenzte Gemeinde geknüpft. Dies leuchtet ohne weiteres ein, wenn man sich vorstellt, daß ein Jude allein etwa auf einer Insel im stillen Ozean wohnt und sich dort die Befriedigung der zum alltäglichen Leben in Beziehung stehenden religiösen Bedürfnisse selbst schafft. Er ist vollwertiger Jude.

2) Hingegen gibt es eine Reihe religiöser Pflichten, deren Erfüllung nur im Rahmen einer Gemeinde (zehn erwachsene männliche Personen) möglich ist.

3) Auch im Religionsgesetz ist der Begriff Gemeinde kommunal umgrenzt, es gibt keine religionsgesetzlich gegebene Organisationsform, welche über diesen Begriff hinausgeht; es gibt aber auch keine religionsgesetzliche Vorschrift, welche die Schaffung eines Oberbegriffs in organisatorischer Form verbietet.

4) Allen Konfessionen ist der Grundgedanke gemeinsam, daß die Gemeinde (Kirchengemeinde) eine Gemeinschaft, ein Ausdruck des gemeinschaftlichen Bekenntnisses ist. Es ist undenkbar, daß ein Bekenner des Islam Mitglied einer protestantischen Kirchengemeinde ist. Es ist ebenso undenkbar, daß eine innerhalb einer Konfession geschaffene höhere Organisationsform, z. B. das protestantische Konsistorium, in die innerkirchlichen Verhältnisse einer anderen Konfession eingreift.

5) Der Staat erkennt allenthalben die Scheidung der Konfessionen an, wie sie ihr von der betreffenden Kirchengesellschaft dargeboten wird.

Nach diesen Voraussetzungen möge die Austrittsfrage vom religiösen Standpunkte aus betrachtet werden.

Unter Zugrundelegung des Religionsgesetzes ergeben sich hierbei folgende Hauptsätze:

Solange eine Gemeinde, in der ich wohne, eine jüdische ist, so lange muß ich in ihr verbleiben. Eine Gemeinde heißt solange jüdisch, als von Gemeinde wegen nichts geschieht, was die Bekenntnisgemeinschaft zwischen ihr und mir aufhebt. Dies könnte

beispielsweise geschehen durch eine solche Ausgestaltung der Gemeindeinstitution, welche das Religionsgesetz außer Kraft setzt.

Hinsichtlich der Grenzen des Jüdischen und Unjüdischen sei hier ein Zitat aus einer Darstellung gegeben, zu welcher sich vor kurzem eine Anzahl orthodoxer Rabbiner zusammengefunden haben, welche durchaus nicht auf dem sogenannten „Austrittsstandpunkt" stehen. Aus diesen Darlegungen möge die Bedeutung der Begriffe „Konfession" und „Gemeinde" abgeleitet werden.

A.

„Man wird Jude, indem man entweder als Kind einer jüdischen Mutter geboren wird,

Schulchan-Aruch, Ebenhaeser 4,5

oder indem man zum Judentum übertritt.

Dieser Uebertritt kann entweder aus freiem Entschluss erfolgen,

Schulchan-Aruch, Joreh Dea CCLXVIII, 2

oder er kann durch die Eltern für ein Kind vollzogen werden.

ebenda 7.

Der so oder so gewonnene Charakter als Jude ist ein Character indelebilis, d. h. es gibt keine irgendwie geartete Möglichkeit (eine Ausnahme bildet nur der minderjährig in das Judentum Aufgenommene, der nach Eintritt der Volljährigkeit wieder austreten kann J. D. 268,7) dem Pflichtenkreis, welcher mit diesem Charakter unauflöslich verbunden ist, sich zu entziehen. Dies gilt innerkirchlich auch für den zu einer anderen Religion übergetretenen Juden. Auch dieser bleibt Gott gegenüber für jede Uebertretung des Religionsgesetzes als Sünder verantwortlich und würde bei kanonischer Jurisdiktion auch der Ahndung durch die kanonische Justiz verfallen sein. Talmud Sanhedrin 44 a.

Diese Verantwortlichkeit pflanzt sich, unabhängig vom Geschlecht des Individiums,

Talmud Kidduschin 35 a

nach dem Gesetz der Mutterfolge fort.

ebenda 68 b.

(die Kinder einer getauften Jüdin sind innerkirchlich nach ihrem Pflichtenkreis Juden, ebenso die Kinder der Tochter derselben, auch wenn sie einen Nichtjuden geheiratet hat; heiratet aber ein

Jude, also auch der Sohn einer getauften Jüdin, ein nichtjüdisches Mädchen, so erlischt in deren Descendenz der Pflichtenkreis des Juden.)

Dieser Charakter indelebilis als Jude hat noch eine zweite Bedeutung. Es gibt eine Reihe von Pflichten von Juden gegen Juden in innerkirchlicher Beziehung, z. B. das Verbot, einen anderen Juden zur Uebertretung eines religiösen Verbotes zu veranlassen. Auch an diesem Verbot ändert sich innerkirchlich nichts durch den staatskirchenrechtlich zulässigen Uebertritt zu einer anderen Religion.

Tur Joreh Dea 159.

Nach diesen Ausführungen kann jemand innerkirchlich Jude sein, ohne dass ihm dies je ins Bewusstsein gekommen wäre.

Ganz anders verhält es sich, wenn man den Begriff „Jude“ bekenntnismässig erfasst. Zur Bekenntnisgemeinschaft gehört Gemeinschaft des Bekenntnisses; diese wird vorausgesetzt, solange als nicht das Gegenteil ausdrücklich erwiesen ist.

Man stellt sich ausserhalb der Bekenntnisgemeinschaft, indem man grundlegende Lehren des Judentums verbis expressis negiert. Diese Bekenntnisgemeinschaft heisst nach Maimonides innerkirchlich Kelal Jisroël, etwa Glaubensgesellschaft im engeren Sinne. Auf diese Bekenntnisgemeinschaft bezieht sich der so viel missbrauchte talmudische Satz: aph al pi schechoto jisroël hu (obwohl er gesündigt, bleibt er Jude) nicht, vielmehr hat dieser nur Geltung in Bezug auf die oben umschriebenen Pflichtenkreise mit ihrer Verantwortlichkeit.

Für diese Unterscheidung zwischen dem angeborenen, unveräusserlichen Charakter als Jude und dem durch subjektive Tat zu Verlust gehenden Zusammenhang mit der Glaubensgemeinschaft, gibt es viele Beweise im codifizierten Religionsgesetz. Wegen ihrer tiefeinschneidenden Bedeutung folge hier in möglichst wortgetreuer Uebertragung die wichtigste Belegstelle in extenso:

Maimonides, Erklärung zur Mischna, Sanhedrin X, 1:

„Und wenn jemand an all diese Dogmen glaubt und also seine Treue zu Gott sich bewährt, so gehört er zu Kelal Jisroël und es ist ein heiliges Gebot, in Liebe und Hingebung sich zu ihm zu verhalten, wie es der Allmächtige als Gebot der Brüderlichkeit befohlen hat. Selbst wenn ein solcher alle möglichen Uebertretungen begangen hat aus Leidenschaft oder aus Ueberwiegen

des Sinnlichen, so wird er entsprechend seinen Sünden Strafe erleiden, aber er hat Anteil an der künftigen Welt und gehört zu den Sündern in Israel; wenn aber in jemandem eines von diesen Dogmen erschüttert ist, dann hat er sich ausserhalb der Bekenntnisgemeinschaft begeben, ist ein Gottesleugner . . . . . Für ihn ist das Wort gesagt: Psalm 139,21: Deine Hasser, Ewiger, hasse ich."

B.

Mit dem Begriff „Jude" sind aber innerkirchlich auch Rechte verbunden, durch welche ein Individium ein lebendiges Glied der Kirche wird. Diese Gemeinschaftsrechte sind teils individuell, teils gemeindebildend. Sie umspannen die ganze Praxis des religiösen Lebens: im einzelnen wären folgende zu nennen:

1. die Qualifikation zum Zeugen bei religiösen Akten (z. B. Trauungen und Ehescheidungen);
2. die Fähigkeit, die für die Verrichtung vieler Gebete notwendige Zehnzahl zu ergänzen (Minjan);
3. der Anspruch, als vollwertiges Glied der Bekenntnisgemeinschaft dadurch anerkannt zu werden, dass Zuhörer auf jede von ihm gesprochene Benediction Amen erwidern;
4. die Fähigkeit, vicarierend für andere und im Auftrage anderer, religiöse Pflichten zu erfüllen (z. B. als Vorbeter oder bei der Ausübung der Funktion des Schofarblasens am Neujahrsfeste);
5. das Recht, zur Thora gerufen zu werden (aktive Teilnahme am Gottesdienste);
6. der Anspruch auf religiöse (rituelle) Vertrauenswürdigkeit (z. B. als Funktionär der Schechitah, als Rabbiner, als Anfertiger von Ritualien);
7. der Anspruch auf die durch die religiösen Vorschriften normierten Wohltaten nach dem Tode, einschliesslich Beerdigung auf einem jüdisch-konfessionellen Friedhofe;
8. die Fähigkeit, zur Verwaltung von Gemeindeangelegenheiten berufen zu werden;
9. der Anspruch auf Unterstützung in Erfüllung der religiösen Pflichten.

Ein Ausdruck der Gewährung des unter 9. genannten Gemeinschaftsrechts ist die Gemeinde die einzige Organisationsform der Bekenntnisgemeinschaft.

Es gibt keine Pflicht der Gemeinde, die nicht ihre Wurzel hätte in einer Pflicht des Individuums. Die Aufgabe der Gemeinde ist demnach eine doppelte, eine ökonomische, durch gemeinsame Aufbringung des Finanzbedarfs die Belastung des Einzelnen zu mindern, eine moralische, durch Schärfung des Gegenseitigkeitsbewußtseins das religiöse Leben zu fördern."

Die Zugehörigkeit zur Gemeinde äussert sich zunächst einmal in der Beisteuer, welche man ihr leistet. Hier gibt es nur ein Moment, welches die Kultussteuer von anderen Steuern unterscheidet. Ein Staatsbürger z. B. muß seine Staatssteuer leisten, auch wenn ein Teil für solche Zwecke verausgabt wird, die seiner Anschauung nicht entsprechen. Für die Kultussteuer hingegen besteht eine Kollision mit dem Religionsgesetz, indem man religionsgesetzlich solche Zwecke nicht unterstützen darf, welche eine Verletzung einer religiösen Vorschrift involvieren. Dies ist und war von jeher ein Angelpunkt der Austrittsfrage. Ein zweiter Punkt ist die Erwägung, daß ganz abgesehen von jeder materiellen Beihilfe die Zugehörigkeit allein schon eine Unterstützung religionswidriger Zwecke bedeutet.

Ein dritter Punkt, welcher sehr ernstlich in Erwägung zu ziehen ist, schließt sich an eine Aeußerung von S. R. Hirsch an, welche die Frage ventiliert, ob unter Zwangslage diese Uebertretung gegeben ist[1]).

Religionsgesetzlich bedeutet von hoher Warte aus der Austritt aus der Gemeinde die Scheidung nach Konfessionen; in ihr beruht Pflicht sowohl, wie Recht zum Austritt. Es ist dabei zunächst irrelevant, wie das Staatskirchenrecht die Austrittsfrage auffaßt. Der Austritt bekundet, daß eine Bekenntnisnahme nicht mehr vorhanden ist.

Es erhebt sich deshalb die gewichtige Frage, ob nicht auch schon durch die gemeinsame Benennung „Jude“, eine der Religion zuwiderlaufende Tatsache geschaffen ist. Als die Karäer sich lossagten, als die Rabbaniten diese Lossagung sanktionierten, da war darüber Klarheit geschaffen, daß der gemeinsame Oberbegriff Jude nur noch nationale Bedeutung habe. Erst wenn der Austritt in diesen Spuren geht, hat er das vollendet, was der Wahrheit entspricht. P. K.

---

[1]) Ges. Schr. IV, S. 391.

Mischna-Sammlungen aus der Zeit der Soferim*).

Von Oberrabbiner Dr. M. Lerner.

In seinem אגרת תימן Trostschreiben an die Juden von Jemen, welche unter Androhung der Todesstrafe zur Annahme des Islams gezwungen werden sollten, spricht Maimonides von drei Feinden, von Amalekitern, welche mit dem Schwerte der Gewalt, von Griechen, welche mit der Macht philosophischer Ueberredung, von Mohammedanern, welche durch listige Nachahmung des Judentums die jüdische Religion zu vernichten suchten.

Die angeblich neue Offenbarung verhält sich zum Judentum, wie das Bild eines Menschen zu einem lebenden Menschen selbst. Denn, wären auch die äußeren Gesichtszüge des Menschen in der Statue von Marmor oder Metall noch so sprechend ähnlich dargestellt, muß ihnen dennoch die Hauptsache fehlen, das innere Leben, das ihnen keine Menschenhand verleihen kann. So fehlt auch allen Nachahmungen des Judentums das Leben, der Geist des Judentums! Die heidnischen Götter, sagen unsere Midraschlehrer werden deshalb אלהים אחרים „andere Götter" genannt, לפי שהם אחרים בכל יום weil sie mit jedem Fortschritt der Kultur eine andere Gestalt annehmen. Mit dem Entwicklungsgang der Zivilisation entwickeln sich die Ideale der Völker, die sie in ihrer Götterverehrung sich ausprägen, und nähern sie sich immer mehr der reinen Gotteserkenntnis. Aber Du Israel לא יהיה לך אלהים אחרים על פני der Du am Sinai על פני von Angesicht zu Angesicht der göttlichen Offenbarung gegenübergestanden, Du darfst nicht den Fels der Wahrheit, zu dem andere Völker sich flüchten, in den Strom der jeweiligen Zeitansichten tauchen, nnd die Wahrheit der Ueberlieferung, welcher wir das herrlichste verdanken, das wir besitzen, nach dem Geiste wandelbarer Zeitanschauung umgestalten. Die Ueberliefung hat sich nicht erst im Laufe der Zeit zu einer mündlichen Lehre herausgebildet, sondern die schriftliche Lehre setzt die mündliche als Kommentar voraus. Die mündliche Lehre war vielfach weit älter, als die schriftlich fixierte Tradition.

*) Diese Abhandlung ist ein Kapitel aus dem größeren hebräischen Werke: תורת המשנה, das sich im Druck befindet.

Die Geschichtlichkeit der mündlichen Ueberlieferung auf eine neue wissenschaftliche Basis zu gründen, ist Zweck folgender Untersuchung. Es soll zunächst der Versuch unternommen werden, den Nachweis zu liefern, daß wir in unserer Mischna, die רבי geordnet hat, unter Anderem eine Mischna Iuda Makkabi's, eine Mischna Esra's, eine Mischna Nehemia's, eine Mischna Serubabel's besitzen, also aus vortanaïtischer Zeit.

I.

Eine aus der Zeit Juda Makkabis stammende Mischna liefert uns Sota VIII: משוח מלחמה, בשעה שמדבר אל העם בלשון הקודש היה מדבר. 1–2 u. 6. Dieser zum Krieg geweihte Priester, welcher die in der Thora (Deuteron. 20,3) vorgeschriebene Ansprache: „Höre Israel, ihr nahet heute zum Kampfe gegen eure Feinde," an die Kriegsscharen gerichtet, war kein Geringerer als Juda Makkabi. Daß Juda (I. Makkabäerbuch 3, 56) vor der Schlacht bei Emmaus ausrufen ließ: „daß diejenigen, so Häuser bauten oder freiten, heimziehen möchten", würde noch nichts beweisen. Was aber Juda sprach, als er in Beth Zur sich gelagert, ehe er noch zum Kampfe gegen die 60000 Mann des Lysias schritt: „Lob sei Dir, Du Hort Israels, der Du durch die Hand deines Knechtes David den großen Riesen geschlagen hast und hast ein ganzes Heer der Heiden in die Hände Jonathans gegeben. Ich bitte dich, du wollest diese unsere Feinde auch in die Hände deines Volkes Israels geben." (I. Makkabäerb 4, 30-31) findet sich in markanten Zügen in unsrer Mischna VIII 1 wieder.

הן באין בנצחונו של בשר ודם ואתם באין בנצחונו של מקום, פלשתים באו בנצחונו של גלית, מה היה סופו, לסוף נפל בחרב ונפלו עמו, ואתם אי אתם כן, כי ה' אלקיכם ההולך עמכם להלחם לכם.

„Sie kommen im Vertrauen auf menschliche Macht, Ihr kommet in der Zuversicht auf den Sieg Gottes! Die Philister vertrauten auf Goliaths Kraft, aber ihr Riese fiel und mit ihm das ganze Philistervolk. Nicht so ihr! Der Ewige euer Gott geht euch voraus für euch zu streiten."

Ebenso erinnern die Worte Juda's an seine 3000 Mann, als sie morgens früh im Blachfeld anlangten, die Feinde wohlgerüstet sahen, mit Harnisch, mit starkem riesigen Zeug, als echte Kriegsleute, während sie selbst ohne Harnisch waren: „Fürchtet euch nicht vor dieser großen Menge, und vor ihrer Macht erschrecket nicht." (I Makkab. 4,78) an die Ansprache in der Mischna:

אל ירך לבבכם מפני צהלת סוסים וצחצוח חרבות, אל תיראו מפני הגפת תריסין ושפעת הקלגסין, אל תחפזו מקול קרנות, אל תערצו מפני קול צווחות.

„Es zage nicht euer Herz vor der Roße Gewieher und der Schwerter Blitzen. Fürchtet euch nicht vor ihrer Schilder

Zusammenstoß und ihren ehernen Schritten! „Erbebet nicht vor der Feinde Feldgeschrei!" Eine dritte Parallele bildet uns ein anderer Bericht im Makkabäerbuch. „Einst zog Juda wider die Amonniten, die wohlgerüstet waren, viel Kriegervolk und einen Hauptmann Timotheus hatten. (I. Makkabäerbuch V 6.) Der makkabäische Held Juda verfolgte den Timotheus, welcher sich gegen Rafon, jenseits des Baches gelagert hatte. (daselbst 38.) Timotheus hatte aber seinen Hauptleuten erklärt: „Wenn Judas so mutig ist, daß er über den Bach zieht, so können wir ihm nicht widerstehen, wenn er sich aber fürchtet, so wollen wir über das Wasser ziehend ihn angreifen." Als aber Juda an den Bach kam, „stellte er die Priester an das Wasser, und gebot ihnen, sie sollten alles Volk hinüber treiben, daß sie die Feinde schlagen helfen . . . . und Niemand sollte dahinter bleiben . . . da Juda und sein Heer das Wasser überschritten, flohen die Feinde . . . (I. Makkab. V 39, 41—43). Dieser Bericht verbreitet Licht über die Stelle in Mischna Sota VIII 1 lautend:

בני עמון באו בנצחונו של שובח, מה היה סופו, לסוף נפל בחרב ונפלו עמו, ואתם אי אתם כן; כי ה׳ ההולך עמכם להלחם לכם, וגומר, זה מחנה הארון.

„Die Söhne Ammons" lautete die Anrede des Priesters an das Volk, „kamen im Vertrauen auf Schobach, aber er fiel durchs Schwert und sein Volk mit ihm. Nicht so ihr! Denn der Ewige euer Gott zieht mit euch, mit euren Feinden zu kämpfen . . . . Das ist das Lager, welches die Bundeslade umringt." Dieser Hinweis auf die Söhne Ammons, auf Schobach, den Heerführer Hadadesers, der nur einmal in der Geschichte vorkommt, (vgl. I. Chronik 20) scheint wenig geeignet zu sein, jüdische Krieger zum Kampfe zu ermutigen. Aber auf den Lippen Juda Makkabis, der im Begriff steht, gegen Ammon den Kampf aufzunehmen und ihren Heerführer Timotheus zu verfolgen, ist begreiflich die Erinnerung an die Söhne Ammons, an ihr Vertrauen auf den Heerführer Schobach, der selbst gefallen und die Ammonisten mit sich ins Verderben riß. Gleichzeitig sollte das Vorbild Davids, der um den Kampf gegen Schobach aufzunehmen, den Jordan überschritten (I. Samuel 10,17) die Kriegsscharen Makkabis zur Überschreitung des Baches, an welchem Timotheus gelagert war, begeistern.

Der Schlußsatz dieser Mischna „das Lager der Bundeslade" deutet auf diesen Kampf gegen Timotheus hin, bei welchem die Priester, welche das Lager der Bundeslade bildeten, an das Wasser gestellt wurden, um alles Volk hinüber zu treiben." (II. Makkabäerb. V 42). (Vgl. Sota VIII 6).

Agudaß Jißroel.

Von Rechtsanwalt Dr. **Isaac Breuer** in Frankfurt a. M.

Agudaß Jißroel! Wer diesen Namen liest, fühlt sich nicht eben vom milden Friedenshauch der Palmen umweht. Vielmehr Zank und Hader hört er alsbald an sein Ohr klingen, und das Bild trostloser Verworrenheit schreckt seinen Blick. Agudaß Jißroel! Teurer Name, von den heißesten Gebeten der Höhentage unseres jüdischen Leben umflossen: warum vermag dein Laut mir nicht mehr das hinreißende Ideal der Myriaden der Tausende Israels, in deren Mitte Gott zurückgekehrt ist, vor die jauchzende Seele zu zaubern, der Myriaden, wie an Gestalt, an Alter, an Sprache, an Kultur verschieden, so einig im Gehorsam zu Gott, im Gehorsam zu Gottes Gesetz, im Streben, der Thora Stätte zu bereiten, ihre Herrschaft über alles zu erheben: teurer Name, wer hat dich zum Mißton gemacht?

Weit muß ich ausgreifen, soll ich das Unbegreifliche faßbar machen. — —

Die kühnsten Gedanken sind oft die einfachsten. Also auch der Gedanke: Agudaß Jisroel. Geschlecht hat es an Geschlecht fortgeerbt vom Sinaitage her, daß eine Einheit seien Jeschuruns Stämme, geeint durch das Herrschwort des Gesetzes, dem alle Glieder in gleicher Weise verbunden. Niemals haben Israels Viele aufgehört, Einheit zu sein, denn niemals hat Israels Gesetz dem Thron entsagt. Nur die sichtbaren Organe dieser Einheit konnte der Feind zerschmettern: die Nation hat den Staat überdauert.

Der seit je vorhandenen Einheit neue Organe, Golußorgane schaffen: das ist Agudaß Jißroel. Ist's nicht ein Gedanke von wahrhaft naiver Einfachheit, selbstverständlich für Jeden, der ihn auch nur einmal durchdacht hat? —

Aber so einfach der Gedanke, so schwierig, so unendlich schwierig die Ausführung. Nach Verlust von Tempel und Staat

ist Israels Thoraeinheit das Letzte, das Kostbarste, was uns geblieben. Dieser Thoraeinheit Organe schaffen, wirkliche Organe mit Lebenswurzeln im tiefsten Innern, nicht Scheingebilde, künstlich aufgepfropft, lebensunfähig von Anbeginn: welch furchtbare Aufgabe, welch furchtbare Verantwortung! Nur höchste Gedankenklarheit, nur äußerste Selbstbescheidung konnte an sie sich wagen.

Höchste Gedankenklarheit. Es mußte vor allem die moderne, die westliche Art von Einheitgründung auf Meeresfernen verbannt werden. Demokratisch ist heute im Westen Trumpf. Erfolgreiche Gründung fordert im Westen Massenbewegung. Finde das zündende Wort, das ja nicht die ganze, sondern im besten Falle die halbe Wahrheitslosung enthalten darf, und zaudere keinen Moment, das Wort in die Menge zu werfen, begeistere sie, entflamme sie, stelle ihr genehme Männer vornhin, rüttle sie zu eifriger Mitarbeit auf, lege (wenn vielleicht auch nur zum Schein) ihr Los in ihre eigne Hand und merke vor allem eines dir: Begeisterung läßt sich nicht einpökeln, und was du im ersten Anhieb nicht gewinnst, geht dir auf ewig verloren. Und die Jugend! Die Jugend! An sie vor allem wende dich, in deren Adern tosend das Blut kreist und die Hirnschranken schäumend überflutet: hast du erst sie, so bist du im Hafen geborgen.

Also der Westen. Durfte Agudaß Jißroel dem lockenden Beispiel folgen? Nie und nimmer! Jüdische Gedankenklarheit mußte eindringlich davor warnen. Israels Thoraeinheit braucht nicht erst gegründet zu werden. Die Seelen der jüdischen Massen haben insgesammt am Gesetzesberge gestanden und den Schwur zur Thoraeinheit einmal für immer geleistet. Agudaß Jißroel braucht nicht um Glieder zu werben. Die Weisen modernen Vereinsmeiertums reichen an sie nicht heran. Schlagworte und Ueberredungskünste frommen ihr nicht. Er ist ja da, der von Gott gegründete Judenverband, hat wie ein Fels dem Sturm der Zeiten getrotzt, Organe nur sind's, die ihm fehlen. Organe schaffet ihm, und überlasset es ihnen dann, den Körper der Nation mit frischem Saft, mit neuem Lebensmut zu versehen.

Waren die führenden Männer sich ihrer Aufgabe bewußt, dem längst vorhandenen nationalen Körper seine Golußorgane zu geben? Ich muß diese Frage verneinen! Nicht um der Nation

Organe zu geben, nein, um einen — „Weltverein“ zu „gründen“, ist man zusammengetreten. Und alle Mittel westlicher Vereinsgründungstechnik hat man nach und nach zur Anwendung gebracht. Wie können wir möglichst viel Mitglieder bekommen: das war die oberste Frage; wie die Hilfskräfte des Westens uns dienstbar machen: oberstes Gesetz. Die Masse des Westens ist nicht rabbinerfreundlich: so mußte das Comité, das sich provisorisch nennt, zunächst rabbinerlos sich zusammenfinden. — Die „Freie Vereinigung“ ist nicht populär: so mußte dieser Verband, der die ganze Bewegung inauguriert hatte und das Vertrauen des Auslandes besitzt, jählings in der Versenkung verschwinden. — Das Austrittprinzip stößt die Gemüter ab: so mußten neben Berufenen auch Männer in die Leitung gelangen, deren einzige Qualifikation, Israels Gesamteinheit provisorisch zu vertreten, darin bestand, daß sie eben — Austrittgegner waren oder überhaupt keiner orthodoxen Gemeinde angehörten. — Zionismus ist im Westen Modesache: so mußte der Redner, dessen klingender Name freilich erst den Tag von Kattowitz ermöglicht, der es aber für seine Pflicht gehalten hatte, Israels Thoraeinheit, Klal Jißroel, zum national-zionistischen Fantasiegebilde in klaffenden Gegensatz zu bringen, schleunigst, wenigstens halbamtlich, verleugnet, seines offiziellen Charakters entkleidet worden. — Der Westen fällt ab, wenn Ungarns Forderung gleich einem Damoklesschwert über uns schwebt: so mußte diese Forderung als eine „einschränkende Interpretation“ des Begriffes der Gesetzestreue vom Laiencomité erklärt — woher seine Kompetenz? — und die Entscheidung darüber bis zu den griechischen Kalenden vertagt werden. — Die „Begeisterung“ verpufft, wenn nicht schleunigst das Gebiet fruchtloser Theorien verlassen wird, wenn nicht schleunigst „etwas geschieht“: so mußte in überhasteter Eile, vor einwandfreier, autoritativer Klärung der Gesamttendenz, zur Gründung von Ortsgruppen geschritten, das Ansehen des dagegen sich kehrenden Ortsrabbiners mißachtet und die Jugend unter Trommelgewirbel missleitet werden. — Wie fremd mußte den Autoren dieses ganzen Treibens ihre wahre Aufgabe sein! Wohl bargen auch sie sich im Schatten des großen Namens „Klal Jißroel“; führten gar oft ihn im Munde. Aber sieht man näher hin, so ist es nicht Klal Jißroel, dem sie Organe schaffen, so ist es vielmehr

ein — Weltverein, den sie gründen wollen. Klal Jißroel und Weltverein: Die bisherige Leitung der Agudaß Jißroel hat diese beiden Begriffe, die nichts mit einander zu tun haben, in reinlicher Klärung nicht zu entwickeln vermocht.

Das Streben Ungarns und Rabbiner Breuers war lediglich darauf gerichtet, Klal Jißroel Organe zu schaffen. Ihnen war Agudaß Jißroel in ihrer Vollendung tatsächlich nichts, als das im Goluß organisierte Klal Jißroel. Darum galt ihre ganze Aufmerksamkeit den Statuten. Darum erschien es ihnen als schwerste Versündigung an der Idee von Agudaß Jißroel, wenn diese tätig wurde, ehe sie Statuten hatte. Darum galt aber auch ihre höchste Sorge der Frage, wer denn nun eigentlich Organ von Klal Jißroel sein dürfe.

Organ von Klal Jißroel! Das ist wahrlich etwas ganz anderes als: Vorstand des Weltvereins Soundso. Ein großer Teil, ja der größte Teil der Gegnerschaft, die Ungarns Forderung gefunden hat, beruht auf einer simplen Verwechslung beider Begriffe.

Wo Begriffsverwirrung herrscht, da ensteht im Augenblick Streit und Zank. Die Gründung eines „Weltvereins" und die organschaftliche Ausrüstung von Klal Jißroel haben nichts mit einander gemein. Die Leiter der Agudaß Jißroel sind langsam, aber ständig, von der Höhe der Idee herabgeglitten. Sie ging über ihre Kraft: Gegenwärtig bietet Agudaß Jißroel das nicht eben erhebende Bild eines mit allen Mitteln der Propaganda um seine Existenz ringenden — Vereins.

Mußte es zu diesem unendlich traurigen Ergebnis kommen? Nein! Denn hätten die Leiter der Agudaß Jißroel an der Idee in ihrer ursprünglichen Reinheit festgehalten, so wären sie notwendig dazu gelangt, eine Tugend zu üben, die ihnen bis zur Stunde fern blieb: Aeußerste Selbstbescheidung. Diese Tugend war aber unerläßliche Voraussetzung für das Gelingen des ganzen Werkes.

Die berufenen Führer von Klal Jißroel sind seine Thoragrößen. Mag dieser Satz im Westen auch wenig Anklang finden, so ist er gleichwohl der zutreffendste, was sich über Klal

Jißroel sagen läßt. Das Gesetz und nichts als das Gesetz formt Israels Viele zur Einheit. Darum können nur die anerkannten Kundigen dieses Gesetzes der Einheit Richtung geben.. Dies ist der tief aristokratische Zug im Leben der jüdischen Gesamtheit. Nicht Herrschaft der Masse, sondern Herrschaft des Gesetzes, vertreten durch seine berufenen Interpreten. Die Organisierung von Klal Jißroel ist eine Aufgabe der Gedaule Jißroel! Wer kein גדול בישראל ist, und mag er der glänzendste Redner, der geschickteste Organisator, der gewandteste Schriftsteller sein, so hat er gleichwohl sich zu bescheiden und seine Rednergabe, seine Organisationskraft, sein Schriftstellertum in den Dienst der גדולי ישראל zu stellen, glücklich, daß er mit seinen Anlagen den Einfluß der גדולי ישראל verstärken und verbreiten kann. Die wichtigste, die dringendste Aufgabe des seiner Kompetenzen sich wohl bewußten provisorischen Comités hätte daher die Bildung und schleunigste Einberufung des Rabbinerrats sein müssen. Bei der Organisierung von Klal Jißroel durfte der Rat der Thoragrößen nicht der letzte Schmuck sein, der dem fertigen Bau, weil's so Väterbrauch, einzufügen wäre: Der Grundstein der Agudaß Jißroel vielmehr hätte er sein müssen. Es genügte nicht, den einen oder anderen Gaon nach freiem Belieben zur Beratung hinzuzuziehen; der offizielle, organisch eingegliederte Rat der Gedaulim hätte Schritt für Schritt die Tätigkeit des Comités überwachen müssen.

Die Leiter waren sich Anfangs dessen auch wohl bewußt. Nicht umsonst ist auf ihre Veranlassung bereits in Kattowitz ein provisorischer Rabbinerrat gebildet worden. Aber nur zu bald besann man sich eines anderen. Tatsache ist es, daß bis zum heutigen Tag der provisorische Rabbinerrat auch nicht ein einziges Mal zusammenberufen worden, daß er ein Torso geblieben ist, dem jedes tätige Eingreifen in die Gründungsschicksale der Agudah, jedwede Mitarbeit am großen Werk versagt ist.

Westeuropa hat auf der ganzen Linie gesiegt. Aus der Organisierung von Klal Jißroel ist eine Vereinsbewegung geworden, die man in schwachen Stunden Massenbewegung nennt. Der leitende Rat der Thoragrößen hat sich in einen beinah legendären Hausschmuck für künftige Zeiten verwandelt.

Eine Wendung der Dinge steht für die nächste Zukunft nicht zu erwarten. Die provisorischen Leiter scheinen entschlossen zu sein, auf dem Wege zu verharren, der die Idee der Agudaß Jißroel mehr und mehr verwässert und den Leitern selber eine Rolle zuweist, von der sich die Kattowitzer Versammlung, die ihnen Vollmacht erteilt hat, wahrlich nichts träumen ließ. Das erhellt mit Sicherheit aus den Beschlüssen, die von der Plenarsitzung des Comités am 2. November 1913 gefaßt worden sind. Während alle Einsichtigen, die den gegenwärtigen Stand der Agudaß Jißroel für unerträglich halten, mit Sehnsucht von dieser Sitzung eine entscheidende Klärung erwarteten, scheint man es für gut befunden zu haben, nach rechter Vereinsart in dieser Sitzung sich mit — Propaganda zu befassen. Eingehend ist über Stand und Aussicht der Propaganda in sämtlichen Teilen des bewohnten Erdkreises verhandelt worden. Man wird sich nunmehr auch auf Amerika erstrecken. Man wird einen deutschen Gruppenverband in Halberstadt konstituiren. Man wird einen allgemeinen Jugendtag der Agudaß Jißroel, und zwar natürlich in Frankfurt, als besonderes Huldigungszeichen für den Frankfurter Rabbiner, veranstalten. Man wird auf den Sommer 1914 sogar die Hauptversammlung der Agudaß Jißroel einberufen und die Vorbereitungen hierzu unverzüglich beginnen. Und man wird auch, spätestens für die Zeit zwischen פסח und שבועות, die Einberufung einer Plenarversammlung des rabbinischen Rats „beantragen" und ein Gesamtvotum des Rates herbeiführen.

Merkwürdig! Die Vorbereitungen zur Einberufung der Hauptversammlung sollen „unverzüglich beginnen". Das klingt klar und energisch. Viel zaghafter stehts mit dem Rabbinerrat. Seinen Mitgliedern ist zunächst der Entwurf der Satzung zur „schriftlichen Begutachtung" übersandt worden. Man trifft keineswegs „unverzüglich" Vorbereitungen zu seiner Einberufung. Erst wenn die zum Teil noch ausstehenden schriftlichen Aeußerungen eingegangen sind, soll die Einberufung „beantragt" werden. Welch eigenartig schwerfälliges Verfahren! Wozu denn die schriftlichen Aeußerungen der Rabbiner, wenn doch mündlich verhandelt werden soll? Und wie, wenn einige der noch „ausstehenden Aeußerungen" überhaupt ausbleiben? Und wie, wenn der Rabbinerrat sich gestatten würde, die Hauptversammlung für verfrüht zu halten?

Und warum ist überhaupt der Rabbinerrat nicht schon längst spätestens zwischen vergangenem פסח und שבועות einberufen worden?

Die plötzliche, geradezu fieberhafte Propaganda gibt lebhaft zu denken. Die ganze „Bewegung“ war bisher durch den Gegensatz zwischen dem Comité und dem Vertreter der Forderung Ungarns lahm gelegt. Es scheint, daß man nunmehr den Versuch unternimmt, eine wirkliche „Massenbewegung“ zu entfalten, in der Hoffnung, auf diese Weise am besten mit Rabbiner Breuer, überhaupt mit dem Rabbinerrat, der in seiner heutigen Zusammensetzung sich niemals gegen Rabbiner Breuer kehren wird, fertig zu werden. Will der Rabbinerrat nicht parieren, so wird der Unwille der Masse ihn wie Spreu wegfegen. Und vielleicht findet sich überhaupt mittlerweile eine Möglichkeit, den Rabbinerrat — gar nicht einzuberufen. Die Zeit zwischen פסח und שבועות ist wirklich sehr kurz. —

Immer klarer tritt auf solche Weise der vereinsmäßige und der antirabbinische Charakter der Bewegung zu Tage. Mit der Grundidee der Agudaß Jißroel hat die heutige Bewegung kaum mehr als den Namen gemein.

Weil aber die Bewegung sich gegenwärtig immer noch den großen Namen Agudaß Jißroel beilegt, darum wächst sie sich allgemach zu einer wirklichen Gefahr aus. Unsäglich traurig sind heute schon die Folgen, die daraus erwachsen sind, dass die provisorichen Leiter sich zu den eigentlichen Herren der Situation aufgeworfen haben. Die גדולי התורה sind vollkommen in den Hintergrund gedrängt worden. Selbst in ihrem eigenen Wirkungsort gönnt die Leitung ihrer Stimme keinerlei Beachtung. „Das Horn der Thora zu erheben“, waren die Leiter ausgezogen; ein בזיון התורה ohnegleichen haben sie tatsächlich herbeigeführt.

Nicht mehr um Annahme oder Verwerfung der ungarischen Forderung handelt es sich heute. Ob die גדולי התורה in ihrer organisatorischen Zusammenfassung in Agudaß Jißroel gleichwie im Zionismus ein Dekorationsstück sein sollen, die man vor fertige Tatsachen stellt, auf daß sie ihnen die Weihe geben, oder ob sie vielmehr die Stellung einnehmen dürfen, die ihnen das

Gesetz zuweist, dass sie Führer seien, Leiter und Normsetzer: das allein steht gegenwärtig zur Diskussion. Ein גדול בתורה hat eine Forderung aufgestellt, sie als unerläßliche Voraussetzung jeder weiteren Tätigkeit bezeichnet; die berufene Repräsentation eines ganzen Landes, geführt von גדולי תורה, hat dieser Forderung sich angeschlossen und gleichfalls ihre Erledigung vor jeder weiteren praktischen Arbeit verlangt; eine Reihe der größten גדולים Rußlands hat erklärt, ohne Frankfurts Rabbiner sich nicht beteiligen zu können; am Sitz des Comités sieht der berufene Vertreter der תורה sich genötigt, von der Leitung sich abzuwenden: Aber das Comité kehrt sich nicht um all das, es geht den Weg, den ihm seine eigene Ueberzeugung vorschreibt, als wären es seine eigenen Angelegenheiten, die es zu besorgen hätte, als wären seine Glieder nicht die blossen Geschäftsführer von Klal Jißroel, Ausführungsbeamte seiner organisatorisch zusammengefaßten גדולים, die das Horn der Thora erheben sollten, als wären sie selber vielmehr die berufenen Organe von Klal Jißroel, die ragendsten Vertreter der Thora. Wahrlich, zusammenbrechen müßte das Comité unter der Last der Verantwortung, die es auf sich geladen hat, die Geschicke von Agudaß Jißroel nach eigenem Ermessen zu leiten. Im Angesicht dieser Verantwortung ist der Beschluß des Comités vom 2. November geradezu ein blutiger Hohn. Schon krächzen die Raben um Agudaß Jißroel, weil die גדולי ישראל ihr fernstehen, alles wartet in atemloser Spannung auf die Art, wie die Plenarversammlung den zerrissenen Strang zu den גדולי תורה wieder herstellen wird, zittert, hofft, fürchtet, wünscht: sie aber kommen zusammen und beschließen fröhlich — nach Amerika zu gehn. „Es geht ja nichts vor. Bloß ein bischen mehr Propaganda müssen wir machen. Und vor allem kaltes Blut. Mit den גדולי תורה werden wir schon fertig. Es ist ja heute keiner unter ihnen, der mit überragender Thorakunde auch die Kunst verbände, die Massen hinzureißen, die Jugend zu entflammen. Revoltieren wir die Massen, und wie ein reifer Apfel wird uns allgemach der rabbinische Segen in den Schoß fallen.“ Ein größeres בזיון התורה wie die Beschlüsse der Sitzung vom 2. November kann man sich unmöglich ausmalen.

Agudaß Jißroel! Wer hätte jemals sich träumen lassen, dass gerade sie zum Ausgangspunkt werden würde, das Ansehen

der Thora zu schmälern. Ein ungeheures Kapital von Vertrauen ist vertan. Und was das schlimmste ist: Die Thoraeinheit Israels ist gefährdeter, als je.

Und doch hätte gerade heute die Thoraeinheit unendlich gewinnen können! Haben wir nicht die „Richtlinien“ erlebt, diesen schwersten Aufstand gegen die Souveränität des Gesetzes, den Israels Geschichte kennt? Und war nicht dieser Aufstand geeignet, die Thoratreuen wie einen Mann um die bedrohte Fahne zu sammeln? Mit tiefem Schmerze spreche ich es: Die Richtlinien finden Deutschlands Orthodoxie zerrissener als nur je! Sagen wir offen: Agudaß Jißroel hat die Stoßkraft der Orthodoxie unendlich abgeschwächt. Agudaß Jißroel hat die Reformgemeinde-Orthodoxie, dessen gefährlichsten Feind der Souveränität des Gottesgesetzes, der unter dem ungeheuren Anprall der Richtlinien-Neologie von der einen Seite, der souveränen Orthodoxie von der anderen Seite wie Spreu zersprengt worden wäre, künstlich am Leben erhalten. Agudaß Jißroel ist der souveränen Orthodoxie (die man zuweilen Trennungsorthodoxie nennt) einfach in den Rücken gefallen, indem sein Leiter der erstaunten Welt zeigte, daß man ein überzeugter Anhänger des „Austritts“ sein und dennoch die Reformgemeinde-Orthodoxie für vollwertig erachten könne, Organ von Klal Jißroel zu sein! Klal Jißroel mußte seinen schützenden Mantel über die Armen halten, die eben diesen Klal in ihrem Wohnort stündlich verleugneten. O der Verwirrung der Begriffe!

Eine neue Partei hat uns Agudaß Jißroel beschert. Bis jetzt hatten wir die souveräne Orthodoxie und die Reformgemeinde-Orthodoxie: nun haben wir noch die mittlere Proportionale. Bis jetzt hatten wir Separatisten und Unitarier. Nun haben wir auch Agudisten. Agudist ist ein lokaler Separatist und ein universeller Unitarier d. h. er vertritt für die jüdische Gemeinde die Separation, für den Klal die Union. Wir haben's wirklich weit gebracht!

Will man denn heute noch, auch Angesichts der Richtlinien, die These weiter vertreten, die Reformgemeinde-Orthodoxie sei fähig und würdig, Organ von Klal Jißroel zu sein? Hat man für die Lächerlichkeit einer solchen These immer noch kein Verständnis? Man mag die Reformgemeinde-Orthodoxen so fromm, so gesetzestreu, so opferfreudig, so sympatisch halten, wie immer

man will: kann man auch heute noch leugnen, daß sie durch das innerlich unwahre Bündnis, das sie mit der Neologie geschlossen haben, die Reinheit der Tradition gefährden, ja längst die deutsche Orthodoxie zum Untergang gebracht hätten, wenn jemals ihr Prinzip, das die Gesetzesuntreue bündnisfähig macht, in Deutschland zur Herrschaft gelangt wäre. Wenn es etwas gibt, das selbst dem Blinden die Augen öffnen könnte über die furchtbare Unwahrheit der ganzen Stellung der Reformgemeinde-Orthodoxie und über die unabweisliche Notwendigkeit der ungarischen Forderung, so ist es das Verhalten der Reformgemeinde-Orthodoxie eben zu den Richtlinien.

Es gehört wirklich nicht viel Mut dazu, die Richtlinien in Grund und Boden zu verdonnern. Der Kampf gegen sie ist billig genug. Wer sich noch einen letzten Rest von jüdischem Gefühl bewahrt hat, sieht ihren vollkommen unjüdischen Charakter ohne weiteres ein. So hätte man denn freilich glauben können, daß die künftigen Organe von Klal Jißroel wenigstens gegen die Richtlinien ihren Mann stellen würden.

Und nun frage man sich selber: Männer, die sich im Kampf gegen die Richtlinien als aktionsunfähig erwiesen haben, sollen des Vertrauens von Klal Jisroel würdig sein, den Kampf für unsere nationalen Güter zu führen? Wie weit muss doch schon die Begriffsverwirrung in Deutschland um sich gegriffen haben, wenn selbst im Zeitalter der Richtlinien die Forderung Rabbiner Breuers keine banale Selbstverständlichkeit ist!

Und wegen dieser Forderung soll Agudas Jisroel scheitern? Noch will ich's, noch kann ich's nicht glauben. Aber freilich: einen Ausweg sehe ich für die nächste Zukunft nach den unglückseligen Beschlüssen des 2. November nicht. Diese Beschlüsse haben fürs erste die Abkehr von der grossen Idee bestätigt und der Bewegung weiterhin Bahnen gewiesen, die nichts sind, als bare – Vereinsfreudigkeit.

Dass die Verwirklichung einer Idee von der Grösse der Agudah-Idee Schwierigkeiten finden werde, war freilich niemals zweifelhaft. Aber just die gegenwärtige Schwierigkeit, just die hätte niemals entstehen dürfen. Die Stellung der גדולי תורה in der Agudah musste die sicherste, festeste Grundlage des Ganzen sein. Nun diese

Grundlage aufs ernsteste erschüttert, wankt der ganze Bau und droht zu stürzen.

Eingehen wird die gegenwärtige sogenannte Agudaß Jißroel wohl nicht; auch dann nicht, wenn sie selbst auf ihren gegenwärtigen Bahnen sich fortentwickelt. Aber ihr Ergebnis wird dann dieses sein: Sie wird Westeuropa um einen Verein bereichert haben. Das ist des Schweisses der Edeln nicht wert.

Aber sie wird noch ein zweites Ergebnis haben: Sie wird den künftigen Gründern der wahren, der wirklichen Agudaß Jißroel zeigen, wie man's nicht machen soll.

Denn Agudaß Jißroel wird kommen, muss kommen. Klal Jißroel Golusorgane schaffen und also das glücklichere Klal Jißroel vorbereiten, das auf eigenem Boden Organe besitzt, die Gott ihm gesetzt hat: dieser Gedanke wird nicht mehr zur Ruhe kommen. Den Zeitgenossen ein Ideal, wird er den reifen Enkeln frohe Wirklichkeit werden.

* * *

Nachschrift.

Die Halberstädter Tagung hat mittlerweile stattgefunden. Private Kunde ist uns von daselbst ergangenen Beschlüssen geworden, die der leisen Hoffnung Raum geben, das Comité werde unter dem Einfluß treu Sorgender vom bisherigen Weg sich langsam abkehren. Der offizielle Bericht schweigt sich freilich hierüber vollkommen aus. Aber nicht nur wegen dieses düsteren Schweigens konnte von einer präzisen Würdigung der bisherigen Methoden des Comités Abstand nicht genommen werden. Wir waren es der Gerechtigkeit schuldig. Mitwelt und Nachwelt mag es wissen, daß nicht Laune und Willkür, sondern ernste, bitter ernste Prinzipiendissonanz zur adversativen Frontstellung genötigt hat. Wir waren es aber auch Agudaß Jisroel selber schuldig. Nur klarste Erkenntnis der schweren Fehler in der Vergangenheit kann den Entschluß, sie weiterhin zu meiden, zur Tat reifen lassen und also Agudaß Jißroel für die Zukunft — sei sie nah oder fern — Boden bereiten. Dieser Entschluß, ist er gefasst? Wir harren und hoffen.

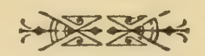
Schluss des redaktionellen Teiles am 5. Dezember 1913.



Redaktionelle Vorbemerkung.

Aus Anlaß des Erscheinens der ersten Nummer unserer Monatshefte wurden uns eine Fülle von Zuschriften zu Teil, die meisten mit einem mehr oder minder gelinden Ausdrucke der Veränderung ob unserer Tendenzen. Es ist uns unmöglich, dieselben im Einzelnen zu beantworten. Wir verweisen auf unsere Darlegung in Nr. 1: Unsere Ziele. Wir wußten von vornherein, daß es ein harter Weg ist, bitten aber denn doch die Orthodoxie, frei von persönlichen Verstimmungen bis zu dem hoffentlich nie eintretenden Augenblick zu warten, in der sie den jüdischen Monatsheften eine Treulosigkeit gegen die Tendenzen nachweisen könnten.

Im pietätvollen Angedenken an S. R. Hirsch זצ"ל ist dieses Heft vorzugsweise Arbeiten gewidmet, welche sich in seinem Ideenkreis, in dessen Darlegung und dessen Entwicklung bewegen.



Gedächtnisrede.

Bruchstücke aus der Rede, die Rabbiner Dr. Salomon Breuer, damals Oberrabbiner von Papa, am יום א׳ פ׳ מקץ תרנ"ג in der Synagoge der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. M. gehalten hat.

— — — — — — — — — — — — — —

Es sind nun bereits nahezu 12 Monate verstrichen, seitdem wir den Hintritt unseres unvergesslichen grossen Lehrers und Meisters אדונינו מורינו ורבינו ורבן של ישראל zu beklagen und zu

beweinen haben. Und wenn wir nun uns heute wiederum an geheiligter Stätte zusammenfinden, um dem Schmerze, der uns und mit uns das Gesamtjudentum durch seinen Hintritt so schwer und empfindlich getroffen, das Wort zu verleihen, so folgen wir damit nicht nur dem natürlichen Drange unserer Gefühle, sondern der Erfüllung einer unabweisbaren heiligen Pflicht, die in der Grösse unseres Verlustes und in der Tiefe unseres Schmerzes so sehr ihre Begründung findet, dass es fast als eine Versündigung erschiene, wenn wir die Erfüllung dieser heiligen Pflicht zu unterlassen den Mut hätten. O, meine Brüder und Schwestern, wenn der Tod mit kalter Hand ein Leben zerreist, das sich auch nur bescheidener Verdienste, Verdienste des Einzellebens, zu erfreuen hatte, so zittert die wehmutsvolle Stimmung über den Verlust des Dahingeschiedenen in dem Herzen seiner Angehörigen nach, und laut ertönt die schmerzliche Klage, in heisse Tränen sich ergiessend. – Doch einen solchen Schmerz heilt die Zeit, solche Tränen versiegen mit der Länge der Zeit. Wenn aber ein Mensch aus dem Kreise des irdischen Daseins hinausgegangen, dessen Bedeutung, dessen Wirken und Streben sich weit, weit über die stillen Räume des Einzellebens hinauserstreckte, in dessen Dasein die Bedingungen für das Wohl und Heil seiner Mitwelt lagen, der mit der Hoheit seines Geistes, mit der Leuchte seiner Lehre, mit dem Feuereifer seiner Pflichterfüllung seinem Hause, seiner Gemeinde und seinem Volke wegweisend und bahnbrechend voranschritt, da erfüllt alles und alle ein solch tiefer Schmerz, ein solch namenloses Weh, dass hier die Zeit nicht nur nicht zu lindern oder gar zu heilen vermag, dass vielmehr eben mit der Länge der Zeit der Schmerz und das Weh mit möglichst steigender Kraft zunehmen, je mehr und mehr wir im Leben und durch das Leben des herben Verlustes inne werden und ihn greifbar fühlen, je mehr und mehr wir der neuen bisher nicht geahnten Lücken gewahr werden, die durch seinen Abgang m i t d e r Z e i t entstehen.

ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה שם מת אהרן erzählt die heilige Schrift: Und die Kinder Israels zogen nach מוסרה. D o r t s t a r b A h a r o n. וכי במוסרה מת אהרן fragen unsere Weisen? Ist denn Aharon in מוסרה gestorben, הלא בהר ההר מת Er ist ja schon viel früher, in הר ההר gestorben? אלא מכיון שמת אהרן נסתלק׳ ענני

הכבוד ובקשו הכנענים להתגרות בהם Mit dem Tode Aharons verliess sie die Wolkenumgebung, die sie bis dahin schützend und wegbahnend durch die Wüste begleitete. Diese Schutzlosigkeit ermunterte den Kenaani zum Angriff, וישמע הכנעני כי בא ישראל דרך האתרים ה״ד darum heisst es auch, und der Kenaani hörte, dass Israel den Weg der אתרים ginge מהו דרך האתרים — כשמת התייר הגדול שהי׳ תר להם את הדרך Als der Kenaani hörte, dass ihnen der grosse Wegweiser, der ihnen überall den rechten Weg zeigte, gestorben war, wagte er den Angriff. Darum שם מת אהרן. darum erst später in מוסרה, als sie die durch Aharons Tod entstandene Schutzlosigkeit in der Wirklichkeit fühlten, starb Aharon, starb neuerdings Aharon.

Ist es nun uns nicht ebenso? Fühlen wir es nicht erst recht gerade heute, שנסתלק׳ ענני הכבוד, dass uns mit dem Hintritt unseres grossen Lehrers und Meisters die herrliche Wolkenumgebung verlassen, die uns seit einer langen Reihe von Jahren schützend, schirmend und wegbahnend begleitete? An jenem verhängnisvollen 27. Tewes wussten wir, war es uns klar, dass es ein grosser Verlust ist, den die Vorsehung über uns verhängt hatte, heute aber fühlen wir ihn in der rauhen Wirklichkeit mit dem ganzen Gewicht seiner folgenschweren Bedeutung. Nicht mehr sehen wir seine herrliche, treue, Herz und Gemüt gewinnende engelsreine Gestalt unter uns wandeln, nicht mehr hören wir das zündende Flammenwort aus seinem geistsprudelnden Munde, nicht mehr können wir bei ihm Rat einholen für so viele Fragen, für deren Lösung unsere Einsicht und unser Verständnis nicht ausreicht, שמת לנו התייר הגדול ach, er fehlt uns, der grosse Wegweiser שתר לנו את הדרך der mit der Schärfe seines Verstandes, mit dem Reichtum seiner glänzenden Fähigkeiten alle Schwierigkeiten und Hindernisse uns aus dem Wege räumte Und wenn uns jemand heute fragte: Wozu denn heute diesen Hesped; והלא בהר ההר מת weilt ja schon seit dem 27. Tewes sein Geist im Schatten Gottes? so würden wir ihm antworten, במוסרה שם מת אהרן — heute, heute fühlen wir erst recht, dass unser grosser Rabbiner nicht mehr ist!

ויבכו ב״י את משה בערבות מואב שלשים יום ויתמו ימי בכי אבל משה Diese Worte unserer heiligen Schrift werden von unserem teueren Verewigten in seinem Kommentar folgendermassen erklärt: ויתמו die Tage des Weinens, in welchem die Trauer um Moscheh sich äusserte, waren damit zu Ende, die Trauer dauerte fort. Der

Trauer um eine Grösse, wie Moscheh, kann durch die Zeit keine Grenze gesetzt werden. Die Tränen können mit der Zeit versiegen, jedoch die Trauer dauert fort. In unserem traurigen Fall glauben wir weitergehen zu dürfen. Wenn in unserer Zeit eine solche Grösse wie unser Rabbiner war, dahingeht, gehen selbst die Tage des Weinens nicht ganz zu Ende. — ויעברו ימי בכיתו heisst es anlässlich des Todes Jaacobs, die Tage seines Beweinens gingen vorüber. Hieran knüpfen unsere Midraschweisen die geistreiche Bemerkung הכא את אמר ויעברו ימי בכיתו ולהלן את אמר ויתמו ימי בכי אבל משה, hier heisst es ויעברו, dort ויתמו? ויתמו drückt das völlige Aufhören der Tage des Weinens aus, währen ויעברו nur ein zeitliches, momentanes Aufhören bedeutet. אלא משה ע״י שלא היו לו בוכים כתיב ויתמו אבל יעקב ע״י שהיו לו בוכים כתיב ויעברו. Die Verschiedenheit der Ausdrücke erklärt sich damit: משה hatte keine Beweiner, darum ויתמו, יעקב hingegen hatte solche, die weinten, darum heisst es nur ויעברו. — Das Verständnis dieser rätselhaften Midrascherklärung wird uns klar, wenn wir die verschiedenen Zeiten, in welchen der Tod dieser zwei der grössten Männer Israels sich vollzog, in Betracht ziehen. Es ist eben ein grosser Unterschied, in welcher Zeit ein Unglück eintrifft. In einer ohnedies trüben tränenreichen Zeit wird ein neu hinzukommendes Unglück mit doppelter Schwere empfunden. Da wird geweint und wieder geweint, denn wenn das Herz voll ist, strömt es in Tränen über. In einer sonst heiteren freudevollen Zeit jedoch wird das etwa eintreffende Unglück von der herrschenden freudigen Stimmung leichter verwunden und verschmerzt. Als Jaacob starb, war die Zeit im allgemeinen eine kritische, traurige. למה פרשה זו סתומה לפי שנסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד. — גלות-Symptome zeigten sich von allen Seiten, und was das bedenklichste, traurigste war, den Kindern Jaacobs stand angesichts des bevorstehenden ägyptischen גלות die schwerste härteste Prüfung bevor, mitten im herbsten Jaacobs-Geschicke sich den Namen „Israel" zu erwerben und ihrer abrahamitischen Bestimmung treu zu bleiben. In diese Zeit fällt nun der Tod Jaacobs. In einer solchen ohnedies schweren tränenreichen Zeit musste der Tod Jaacobs nur umso schmerzlicher empfunden werden יעקב היו לו בוכים — darum ויעברו ימי בכיתו man hörte wohl zu weinen auf, — es trat im Weinen wohl eine Pause ein, doch diese

war nur vorübergehend, denn man weinte wieder und wieder — so oft man יעקב durch die schmerzvolle Lage der Zeit vermisste. Die Zeit hingegen, in welcher משה starb, war im allgemeinen eine heitere, freudenvolle. Soeben schickte man sich an, als freie Söhne Gottes das verheissene gelobte Land in Besitz zu nehmen, jüdisches Leben, jüdischer Geist war im Aufblühen begriffen und sie sollen ihrer hohen Bestimmung entgegengehen משה לא היו לו בוכים — darum ויתמו ימי בכי konnten die Tage des Weinens ein Ende nehmen.

Wenn nun in unserer Zeit, die augenfällig dieselben traurigen Merkmale wie die Jaacobs trägt, in der נסתמו עיניהם ולבם של ישראל abgesehen von den überall sich zeigenden Golussymptomen eine im Innern des Judentums sich breit machende Verleugnung und Bekämpfung der altjüdischen Gesetzestreue die schwersten Prüfungen und Versuchungen jedem wahrhaft jüdisch denkenden und fühlenden Juden bringt, einer Zeit in der nur eine gewöhnliche Grösse zu sterben braucht, um dem Kenaani unserer Zeit zum Angriff zu ermuntern und der Lüge und dem Leichtsinn das Reich zu räumen, wenn in einer solchen traurigen, ohnedies tränenreichen Zeit ein ת״ח גדול שתר לנו את הדרך, wie es unser grosser Rabbiner war, dahingeht, und mit ihm eine solch ungewöhnliche Grösse, wie sie das Jahrhundert nur einmal hervorbringt, entrissen wird, ach, wer will da nicht zugeben, dass angesichts eines solchen schmerzlichen Verlustes ויעברו ימי בכיתו die Tage der Tränen nur vorübergehen, um immer und immer zurückzukehren, so oft dieser grosse und herrliche Mann vermisst wird!

Wem müsste aber dieser Schmerz näher zu Herzen gehen, als eben uns, uns, die wir diesen ת״ח הגדול aus unserer Mitte scheiden sehen mussten. הרואה ספר תורה שנקרע חייב לקרוע שתי קריעות lehren unsere Weisen. Wer sieht, wie eine ס״ת zerrissen wird, ist verpflichtet, zum Schmerzensausdruck zwei Einrisse in sein Gewand zu machen. Die Aussenwelt hörte, wir aber sahen wie diese ס״ת uns entrissen worden, und diese Tatsache legt uns die Pflicht der Doppeltrauer auf, denn הרואה וכו׳ חייב לקרוע שתי קריעות על הכתב ועל הגויל. Allerdings bilden die Schriftzeichen die die göttlichen Lehren und Gedanken enthalten, das Wesentliche, das Eigentliche einer ס״ת; allein auch das גויל, das Pergament, meint die Weisheit unserer Weisen, verdient dieselbe Würdigung

wie das כתב selbst, insofern es den würdigen Träger des כתב bildet. Denn nicht jedes גויל, jedes Pergament eignet sich für eine ס״ת: — לא הוכשר למלאכת שמים אלא עו״ר בהמה טהורה בלבד nur das Fell eines gesetzlich reinen Tieres kann dafür zur Verwendung kommen. Darum ist die Trauer um eine zerrissene ס״ת eine zweifache: על הכתב ועל הגויל wegen der heiligen Schrift und des Trägers dieser heiligen Schrift! — Gerade so verhält es sich auch mit der lebenden ס״ת dem wahrhaften תלמיד חכם selber. Nicht nur an dem Wissen, an den Schriftzeichen der תורה, vielmehr auch an der Person, an dem würdigen Träger der Thora wird der wahrhafte ת״ח erkannt. Nur der ist der würdige Träger seines כתב, bei dem selbst dieses כתב die Seele seines Lebens geworden, und dessen Leben somit das Muster eines von der Thora beherrschten und auf ihrem Boden vollendeten Lebens bietet. כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדיעותיו so lautet die Charakterschilderung eines wahrhaft jüdischen Weisen כך צריך שיהיה ניכר במעשיו במאכלו ובמשקהו ובעשיית צרכיו ובדבורו ובהלוכו ובמלבושו ובכלכול דבריו ובמשאו ובמתנו ויהיו כל המעשים האלה נאים ומתוקנים ביותר. Wie der Weise an seiner Wissenschaft erkannt wird, so muss er auch an seinen Handlungen zu erkennen sein, an seinem Essen und Trinken, an seinem sinnlichsten Leben, an seiner Sprache, seinem Gange und seiner Kleidung, an der Art seiner Reden und in seinem ganzen Handel und Wandel. In seiner Person liegt das Creditiv für sein Wissen, und sein göttlicher Wandel befähigt ihn, das גויל für das in ihm wohnende göttliche כתב zu sein! — Wer könnte nun die Gottestrauer um unsere entrissene ס״ת tiefer empfinden, als wir, die wir so gottbegnadet waren, diese ספר תורה in unmittelbarer Anschauung zu kennen und zu bewundern? Die ganze Welt bewunderte das כתב, bewunderte dieses in seiner Art einzige herrliche Gottesgeschöpf, das begabt mit den mannigfaltigsten Vorzügen des menschlichen Geistes, bewandert in den verschiedensten Zweigen menschlichen Wissens, ganz besonders das grenzenlose Gebiet der תורה mit einem klaren, durchgreifenden, alle Schwierigkeiten bewältigenden Scharfsinn der Erklärung und Auslegung beherrschte und dabei nur תורת אמת היתה בפיהו nach Art der ראשונים nur auf dem Boden der menschenmöglich zu erreichenden Wahrheit verharrte, ohne sich im entferntesten in Krümmungen oder Spitzfindigkeiten zu verlieren; sie bewunderte das כתב und ahnte das גויל, das diese

ס״ת trug. – Wir aber, wir sahen das נו״ל, auf dem dieses herrliche כתב ruhte, wir kannten diese teuere, edle, gottähnliche Gestalt, sahen in ihm nicht nur ותורה יבקשו מפיהו — כי תורת אמת היתה בפיהו so oft wir תורה aus seinem Munde suchten —, sondern überzeugten uns כי מלאך ד׳ צבאות הוא, dass er kein gewöhnliches Wesen, dass ein von Gott gesandter Engel unter uns wandelte. Wer, der ihn schaute, sah nicht das Ehrwürdige seines Sinnes und Wollens, den ganzen Adel seines Gemütes, die kindliche Treuherzigkeit, die bezaubernde Liebenswürdigkeit und die gewinnende Herzensgüte seines ganzen Wesens, und die ganze Grösse seiner Bescheidenheit. Wie freute er sich kindlich, wenn ihm ein anderer ein Wort תורה vortrug, wie dankte er und sprach sich dafür anerkennend aus, als wenn er darauf angewiesen wäre! Wahrlich, man muss die Persönlichkeit selbst gesehen, selbst beobachtet haben, um sich annähernd ein klares Bild von der Reinheit dieses נו״ל verschaffen zu können. Und da sollten wir nicht in erster Reihe den Doppelschmerz empfinden, den die Weisheit unserer Weisen in dem einen Satz zusammenfasst: הרואה ס״ת שנקרע חייב לקרוע שתי קריעות על הכתב ועל הגויל!

— — — — — — — — — — — — — — —

Es gehört wohl zu den schwierigsten Aufgaben, über den Hintritt dieses grossen Mannes ein Hesped in der vollsten Bedeutung dieses Wortes zu halten. Und wenn man alle die Tausende und Tausende Hespedim, die auf weitem Erdenrund, wo wahrhaft jüdische Seelen atmen, gehalten wurden, zusammennähme, so würde man sich doch erst recht die Frage aufwerfen: סיימת לשבחא כולא דמרא ist mit all diesem wirklich das Lob unseres grossen Lehrers und Meisters erschöpft? Am allerwenigsten kann es uns in den Sinn kommen, diese schwierigste Aufgabe auch nur halbwegs lösen zu wollen. Wie vermöchten wir auch, in der Kürze und Schwäche des Wortes ein solch reiches Leben zu umspannen, um ein ganzes treues Bild dieses der Geschichte gehörenden Lebens darzustellen! Es sei uns jedoch gestattet, auf diejenigen Momente seines Lebens hinzuweisen, die seine Grösse und die Bedeutung seiner Wirksamkeit ganz besonders kennzeichnen.

In dem letzten Verse der מגלת אסתר, der das Lebensbild מרדכי's beschreibt, finden wir einige Züge verzeichnet, die so

ganz uns das Leben unseres grossen Verstorbenen widerstrahlen. כי מרדכי היהודי, so schliesst unsere מגלה, משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרב — .ורצוי לרב אחיו דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו Hierzu bemerken unsere Weisen: ולא לכל אחיו nicht allen Brüdern מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין לפי שנעשה קרוב למלכות והיה בטל מתלמודו ein kleiner Teil seiner Genossen stimmte in diese Huldigung nicht ein, weil er durch die infolge seines nahen Verhältnisses zur Regierung notwendig gewordene weltliche Beschäftigung sein Thora-Studium unterbrechen musste.

Nachdem dieser ganze Vers nichts als das Ruhmvolle aus dem Leben Mordechais wiederzugeben beabsichtigt, so kann und darf selbstverständlich auch in dem ורצוי לרב אחיו nichts Tadelndes liegen, vielmehr dürfte, wenn wir nicht irren, gerade damit der schönste Lebenszug Mordechais bezeichnet sein. Sehen wir uns den Vers in seinen einzelnen Teilen an.

כי מרדכי היהודי וגו׳ וגדול ליהודים Eine der heiligsten Pflichten unseres jüdischen Bewußtseins bildet מצות קידוש השם, die in dem Bestreben wurzelt, den Gottesnamen in der Oeffentlichkeit zu heiligen. ונקדשתי בתוך בני ישראל. In unserer Zeit hat dieses קידוש השם, wie so vieles andere, eine traurige Missdeutung erfahren. Es wird das קה״ש nicht danach beurteilt, „ob und wieviel von der grossen jüdischen Bestimmung, die lediglich in der Erfüllung des Gottesgesetzes sich vollzieht, auch im öffentlichen Leben zum Ausdruck gelangt, ob und wie viel Gott und sein heiliger Wille als der einzige, heilige, hohe, hoch über alles hervorragende, alles beherrschende und über alles gebietende auch in der Oeffentlichkeit begriffen und betätigt wird, sondern danach, ob und wann ein geborener Jude im öffentlichen bürgerlichen Leben sich einen Namen oder eine Stellung zu erwerben versteht, die ihm die Achtung seiner Zeitgenossen einbringt. Wenn ein geborener Jude durch seine Kunstbegabung oder Gelehrsamkeit einen klangvollen Namen sich erwirbt oder sonst eine höhere soziale Stellung im öffentlichen Leben einnimmt, gleichviel ob er nun seiner jüdischen Bestimmung treu geblieben ist oder nicht, so ist das קה״ש erreicht. Ist er doch eine jüdische Grösse, die von der grossen Welt bewundert und angestaunt wird und von deren Glanz auf das Gesamtjudentum ein Strahl entfällt. Wie verhält es sich aber in Wirklichkeit mit derlei jüdischen

Grössen? Sind es denn wirklich wahrhaft jüdische Grössen, die in ihrem Wirken und Streben den hohen Geist des Judentums zum Ausdruck bringen, und die durch die Erhabenheit ihres jüdischen Wesens in der Welt Anerkennung geniessen? Täuschen wir uns nicht, die Achtung, die man solchen dem Judentum entfremdeten Grössen entgegenbringt, ist im Grunde genommen eine beschämende, tief erniedrigende Duldung! Um ihrer Künstlerbegabung, ihrer Gelehrsamkeit willen verzeiht man es ihnen, dass sie Juden sind, tut man ihnen grossmütig den Gefallen, zu vergessen, dass sie Juden sind, achtet man in ihnen nur das, was sie mit dem Nichtjuden gemein haben, aber sich selbst, den Juden im Juden, das eigentlich jüdische Wesen, das bringen sie mit alledem nimmer zu Ehren. Wären sie aber in der Pflege des Thora-Geistes herangebildet worden, alle ihre Schöpfungen auf dem Felde der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens trügen also das Gepräge des jüdischen Geistes, brächten also eben den Geist des Judentums zur Anschauung und Verwirklichung, dass man gerade in ihnen den reinsten Geist des Judentums erkennen und verehren lernte, dass man sie achten, hochachten würde, nicht obgleich sie einst Juden waren, sondern weil sie Juden sind durch und durch, und mit all den Schöpfungen ihres Geistes völlig im Judentum wurzeln: Also wären sie wahrhaft jüdische Grössen, der Stolz des Judentums, und ihr ganzes Leben wäre ein קה"ש! Als solche aber, dem Judentum entfremdet, hören sie auf jüdische Grössen zu sein und gehen dem Judentum verloren."

Dem gegenüber zeigt uns die Megillah das Muster einer jüdischen Grösse in Mordechai. Mordechai hatte durch den Reichtum seines Wissens, die Erhabenheit seines Geistes und Festigkeit seines Charakters eine solch hohe soziale Stellung erklommen, wie sie in der jüdischen Geschichte zu den Seltenheiten gehören. Inmitten dieser seiner glänzenden Stellung war und blieb er ein treuer Sohn seines Volkes, er ist derselbe מרדכי היהודי der Jehudi Mordechai auf der glanzvollen Höhe, wie wir ihn in der tiefsten Erniedrigung kannten. כי מרדכי היהודי משנה וגו׳ וגדול ליהודים — Er war den Jehudim eine Grösse, er war und blieb eine jüdische Grösse. Damit ist aber auch die Grösse unseres Lehrers und Meisters in gedrängter Kürze um-

schrieben, — er war גדול ליהודים! Die tiefste Verehrung, die ehrfurchtsvolle Hochachtung und die bewundernde Anerkennung, die ihm von aller Welt gezollt wurde, sie bildet die offenbarste Verherrlichung des hohen jüdischen Geistes, der in seiner Person zum Ausdruck gelangte. die glänzendste Huldigung für das Thora-Licht, das sein Antlitz erleuchtete. Noch heute erzählt man sich in Oesterreich-Ungarn von der grossen allgemeinen Verehrung, die ihm zur Zeit, als er das mährisch-schlesische Rabbinat bekleidete von der Regierung und der nichtjüdischen Bevölkerung zuteil wurde. Mit Stolz gedenkt man seiner Tätigkeit als Reichsrats-abgeordneter in dem damals in Kremsier tagenden Reichstag. Das ist aber das wahre גדול ליהודים, seine ganze Person legte das vollgültige Zeugnis ab von der gewaltigen Kraft, mit welcher die Thora Geister und Gemüter zu gewinnen vermag, wenn sich eben nur der rechte Mann findet. Und wenn einst die Geschichte die jüdischen Grössen in wahrheitsgetreuer Darstellung verzeichnen wird, dann wird sie in erster Reihe den Namen unseres grossen Rabbiners nennen müssen.

ורצוי לרב אחיו, ולא לכל אחיו Mordechai hat in seiner hohen weltlichen Wirksamkeit die Zustimmung und Billigung des g r ö s s e-r e n T e i l e s seiner Brüder gefunden, nicht aber die eines kleinen Teiles seiner Brüder, לפי שהיה בטל מתלמודו weil er sich in seinem Thoralernen stören liess. Ein Mann von dem Schlage Mordechais, wird wohl diese Minorität gesagt haben, dürfte nicht weltlichen Dingen nachgehen, dürfte sich keinen Augenblick von seinem Thoralernen stören lassen, müsste unbekümmert um das Treiben der Aussenwelt seinem heiligen Studium unausgesetzt obliegen. Diese Anschauung, der die Majorität sich mit Recht nicht anschloss, hätte wohl in gewisser Beziehung ihre Berechtigung gehabt, wenn die Hamane jener Zeit ihre Hände ruhig in den Schoss gelegt und dem Leben des jüdischen Volkes keine weiteren Gefahren gedroht hätten; diese Anschauung hätte wohl für alle Zeiten ihre Berechtigung, jeder ת״ח zumal jeder גדול הדור sollte seinem heiligen Thorastudium ungestört obliegen können, — allein sie wäre nur berechtigt, wenn die Thora-Verächter aller Zeiten zu Hause sässen und unbekümmert um die Religionsanschauung und Religionsübung der Gesetzestreuen, den abschüssigen Weg des Abfalles f ü r s i c h gehen würden. Solange aber

die Thora noch nicht Gemeingut des ganzen jüdischen Volkes geworden, solange der Thora die grösste Gefahr von aussen her droht, kann und darf der wahrhaft fromme Weise nicht in gemächlicher Ruhe und ungestörter Sorglosigkeit unausgesetzt seinem Thorastudium sich weihen, da wird es umgekehrt zur heiligen Pflicht, בטל מתלמודו zu sein, eben wegen der Erhaltung seines תלמודו: בטל מתלמודו zu sein, und mit den gleichen Waffen der Gegner den heiligen Kampf für die Erhaltung des Gesetzesheiligtums aufzunehmen und das teuerste Erbe für die späteste Zukunft zu retten. זה יאמר לד' אני וזה יקרא בשם יעקב וזה יכתוב ידו לד' ובשם ישראל יכנה Unter dem Namen יעקב kennen wir unseren Stammvater איש תם יושב אהלים, der in häuslicher Zurückgezogenheit der Thorabeschäftigung sich hingab. Erst als er in die Oeffentlichkeit hinaustrat, und im Kampfe mit Laban und Esau sich bewährte, erhielt er den adelnden Namen eines Gottesstreiters Jisroel. כי שרית וגו'. — — זה יאמר לד' אני Wer da sagt, i c h mit m e i n e r Person gehöre Gott an וזה יקרא בשם יעקב verdient blos den Namen Jacob, וזה יכתוב ידו לד' Wer aber für Gott w i r k t, mit der ganzen Tatkraft seiner Hand für Gott einsteht, für Gott andere zu gewinnen sucht, und dafür gleichfalls schreibt und tätig ist, ובשם ישראל יכנה erhält den hohen Namen Jisroel! Wehe, wehe wäre uns, wenn unsere weisen Führer zu allen Zeiten unbekümmert um die von aussen her drohende Gefahr in ihrem Thora-Studium sich nie hätten stören lassen. Die Erfahrung hatte uns darin Bitteres gelehrt. Ach, מקצת סנהדרין ein Teil von unseren sonst braven frommen Gelehrten hatte sich wirklich fern von allem Treiben und Walten der Aussenwelt von ihrem Thoralernen keinen Augenblick stören lassen. Und nun סעו המה למנוחות ואותנו עזבו לאנחות ihre eigene Umgebung, ihre Gemeinden sind ein Opfer des Abfalles geworden. Solche Beispiele liessen sich zahlreich aufführen In unserer Zeit, pflegte unser grosser Rabbiner zu sagen, muss man nicht nur שאלות paskenen können, man muss es verstehen, dahin zu wirken, dass man שאלות mache! ורצוי לרב אחיו לפי שהיה בטל מתלמודו das ist der Glanzpunkt in dem tatenreichen Leben unseres grossen Lehrers und Meisters.

Als vor 60 Jahren unser grosser Heimgegangene aus seinem Thora-Zelte in die Oeffentlichkeit hinaustrat, um im Kampfe mit

den erbittertsten Gegnern der Zeit das verlästerte und verschmähte Gesetzesheiligtum zu retten, da gab es in Deutschland noch viele, sehr viele, die זה יאמר לד' אני mit Geist und Gemüt zu dem einzigen Gotte und seiner heiligen Lehre sich bekannten und die den um sich greifenden Abfall aus tiefstem Herzen beklagten. Es fehlte aber an jenem וזה יכתוב ידו לד', der es verstanden hätte, mit der ganzen und vollen Tatkraft der Hand und mit der Kunstfertigkeit der Feder sich als sieggekrönter Jisroel zu bewähren. Da war es unser grosser Rabbiner, der es verstand בטל מתלמודו zu sein, mit seiner umfangreichen Thorakenntnis auch דרך ארץ zu verbinden, in welchem letzteren er allen seinen Gegnern nicht nur nicht nachstand, sondern sie alle weit übertraf. Und durch dieses בטל מתלמודו ist es ihm gelungen, sich und der ganzen jüdischen Welt für alle Zeiten תלמודו zu retten, ist es ihm gelungen, die wahrhafte הצלת נפשות, die Seelenrettung eines Volkes zu vollbringen. רצוי לרב אחיו — ולא לכל אחיו Verhehlen wir uns nicht, diesem בטל מתלמודו — diesem יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, wie er es auffasste, war ein Teil seiner eigenen Gesinnungsgenossen nicht ganz hold gewesen, doch er דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו er hatte stets allein nur das Wohl, das Gute seines Volkes im Auge — unbekümmert um die Schmähungen seiner Gegner und das Achselzucken gar mancher seiner Gesinnungsgenossen ging er seines Weges, kämpfte und kämpfte er mit seiner ganzen mächtigen Tatkraft, mit jedem Blutstropfen seines Herzens für das Heil seines Volkes, — in erster Reihe der דרש טוב לעמו und in zweiter Reihe der grossartige דבר שלום — und siehe da, als sein Ende herannahte und das Grossartige seiner Schöpfungen, die Erfolge seiner Siege, die einzig in ihrer Art dastehenden Erzeugnisse seines Geistes das Auge aller Welt erleuchteten, da starb er nicht nur רצוי לרב אחיו, da starb er als רצוי לכל אחיו, er nahm die Hochachtung seiner Gegner, die tiefste Verehrung und die dankbare, segnende Anerkennung seiner Gesinnungsgenossen mit ins Grab! — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — —

Die „süddeutsche Orthodoxie“.

Bei jeder Betrachtung über S. R. Hirsch זצ״ל tritt naturgemäß seine Kampfesstellung gegen die Reform in den Vordergrund. Diese erfüllte ja sein Leben und sein Wesen. Allein es ist den Eingeweihten nicht unbekannt, daß bei aller Bewunderung für die Größe des Menschen, für die Tiefe seiner Schriften, für den Mut seines Bekenntnisses, für die Ehrlichkeit seiner Überzeugung es Kreise auch im Südmainland gab, welche den inneren Anschluß an ihn nicht fanden.

Man könnte nun die feinen Nuancen, welche ihn von der namentlich in Süddeutschland vorherrschenden Altorthodoxie trennten, im Einzelnen ganz genau zeichnen. Allein man erreicht dasselbe Ziel, wenn man seine Zeit schildert und die Wesensart der Zeitgenossen.

Es ist nicht an dem, daß die so wuchtig einsetzende Reform etwa eine ganze Generation kampfunfähig und unvorbereitet traf. Nur gibt es eben im Kampfe gegen die Reform zwei grundverschiedene Wege zu demselben Ziele, einen optimistisch kategorischen und einen polemisch werbenden. Den ersten ging die alte Zeit. Lange ehe man in den großen Massen die Gefahren der Mendelssohnperiode erkannt hatte, traten die alten Kämpen auf den Plan. Sie erachteten allezeit ihre Aufgabe darin, kraft ihres Amtes als Lehrer ihrer Welt darzulegen, daß eine Erscheinung im Gegensatz zu einer codificierten Norm des Judentums stehe. Es wird für den Historiker Grund ernstester Erwägung sein, zu untersuchen, wie es kam, daß schließlich der Kampf gegen die Mendelssohnsche Bibelübersetzung in Fürth lokalisiert wurde. Man überlegte es sehr ernst, ob man wirklich eine Erscheinung auf dem Gebiet des Geisteslebens als unvereinbar mit dem Judentum bezeichnen müsse; man war sich wohl bewußt, daß es da eine Art דין נפשות war und wappnete sich mit der ganzen Objektivität, welche ein solches Verfahren voraussetzt. Hatte man sich aber zu der Erkenntnis durchgerungen, daß ein Verstoß gegen Schrift und Tradition vorlag, dann gab es

keine irgendwie geartete Rücksicht auf Zeitströmung, auch die Rücksicht gab es nicht, ob man nicht etwa zaghafte Gemüter, die nicht wußten zwischen rechts und links, abstoße. Man fühlte es vielmehr als heilige Pflicht, es urbi et orbi zu verkünden, daß hier ein Bruch mit dem Alten und Ererbten vorlag, und zwar in der Form zu verkünden, welche gleichfalls das Religionsgesetz für solche Fälle an die Hand gibt. Aber dabei war man zu der optimistischen Annahme berechtigt, dass die Zeitgenossen — folgen würden. Und darin liegt die Signatur der süddeutschen Orthodoxie, auch wenn sie heute noch in nur sehr wenigen fossilen Exemplaren vorhanden ist. Ihr war die Autorität alles, nicht etwa infolge geistiger Beschränktheit und Unwissenheit, sondern gleichfalls in strikter Befolgung des Religionsgesetzes. Den größten, seit einem Jahrhundert fast nun den letzten Sieg hat diese Methode in der Orgelfrage errungen. Das Wort der Autoritäten, fließend aus der Anwendung religionsgesetzlicher Normen, genügte.

Diese wenigen Darlegungen genügten, um auch dem mit der Materie nicht vertrauten Leser zu zeigen, daß diese Methode eine unerlässliche Voraussetzung hat — eben die Autorität der Autoritäten. Und diese Voraussetzung war zu S. R. Hirsch's Zeiten fast nirgends mehr gegeben (die letzte Zufluchtsstätte dieses „Idylls", die süddeutschen Staaten, wird ja auch allmählich durch geschickte Faiseure expropriiert). Man darf eben nicht vergessen, daß die Reform ein Kind der Revolution war und daß der mißverstandene Begriff der Freiheit nicht bloß in den staatlichen Organisationen seine Orgien feiern wollte. Die Betonung der Persönlichkeit, die Zusammenfassung gleichgestimmter „Persönlichkeiten" zur kompakten Majorität wollte den Grundgedanken des Konstitutionellen in das Gebiet des Religiösen hineintragen und die Autorität im besten Falle des Präsidenten eines Parlaments belassen. Täuschen wir uns darüber nicht; auch wenn die „alten Rabbiner" mit dem vollen Rüstzeug der Kultur ihrer Zeit ausgerüstet gewesen wären, hätten sie diesem autoritätsfeindlichen Beginnen nicht wirksam entgegentreten können. Denn es war nicht eine Frage des Wissens, es war eine Sache des Willens und nur pastoralkluge Führer, welche um Scheinautorität zu wahren, die Autorität untergraben halfen, wurden vom Beifall der

Menge getragen. Nun suchten diese alten Rabbiner, gegen die S. R. Hirsch זצ"ל die denkbar größte Ehrfurcht hegte, schon den richtigen Weg, auch diesen stürmenden Wellen auf dem Wege des Wissens zu begegnen, indem sie „lernten“ und das „Lernen“ lehrten in altererbter Weise. Es liegt eine wunderbare Kraft des Vertrauens in dem Glauben, daß nur das Bet-Hamidrasch, die Stätte des alten Lernens der Boden sei, auf dem eine jüdische Seele den Kampf gegen individualistische Neigungen mit Aussicht auf Erfolg beginnen könne. Es war nicht das Bestreben jener Zeit, das „Lernen“ möglichst leicht zu gestalten, denn nur im geistigen Mühen, so glaubte man, könne der Sünde Widerstand geleistet werden. Aber natürlich, als man es durchgesetzt hatte, daß ein solches Bet-Hamidrasch nach dem anderen von Staatswegen entvölkert oder geschlossen wurde, da war jene Stunde gekommen, in welcher die Unwissenheit der Massen die Regel wurde, in welcher man auf deutschem Boden das alte Lernen zu Grabe trug.

Ihm eine Auferstehung zu bereiten, das war so recht eigentlich der Kern des Zieles, das sich S. R. Hirsch זצ"ל setzte. Wenn wir heute konstatieren, dass dies noch nicht erreicht ist, so wollen wir damit besagen, dass auf dem Wege des Meisters so viel Schönes sich bot, dass Zeitgenossen und Epigonen daran sich begnügen zu dürfen glaubten. Die Befürchtung, dass dies eintreten könnte, trennte einen Teil der alten rabbinischen Welt von ihm. Hirsch זצ"ל trat werbend zu seinem Volke. Er wollte einer thoraentfremdeten Zeit d i e Unhaltbarkeit der Reform zeigen, die in ihr selbst liegt, in ihrer Halbheit, in ihrer Unwissenschaftlichkeit. Er kleidete zunächst das alte Lernen in die Sprache seiner Tage, welcher er selbst eine aus dem alten Lernen stammende Stilart schuf. Er wollte das Denken der Jugend zur logischen Erfassung des religiösen Pflichtbewusstseins zwingen und als Krönung des Ganzen die alte Autorität wieder in ihre Rechte einsetzen. Doch sein Ideal, dass die Lehre im Judentum der Boden sein muss, auf dem das Geistesleben erblüht, teilten alle freudig mit ihm, auch die scheinbar weltfremdesten. Wenn erst einmal irgendwo eine Synthese sich ergibt, in welcher die Polemik gegen das Fremde kategorisch die Forderung nach altem, autoritativsfrohen Lernen erhebt und sie werbend durchsetzt, dann ist das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert in all seinen Kämpfen zum Siege geführt.

Noch ein Zweites müssten wir breit ausführen, das ist die Stellung der süddeutschen Orthodoxie zu dem Gebiet des Transzendentalen, des Übersinnlichen. Auch in diesem Bereiche blieb ein noch nicht ausgefochtener Gegensatz zwischen Süd und Nord, zwischen den alten Rabbinern und S. R. Hirsch זצ"ל latent. Allein wir behalten diese Materie einer gesonderten Darstellung bevor, in welcher an der Hand der Quellen nachgewiesen werden soll, was auf diesem Gebiete im Reich der Orthodoxie rechtens ist. Es ist ein ernstes Memento unserer Zeit. Auch hier ist eine Synthese das Ziel; die sogenannte Mystik der Alten und die Symbolik Hirsch's זצ"ל sind Zweige an e i n e m Baum. P. K.

Zum 27. Tebeth.

Es gibt nichts ergreifenderes, als wenn Kinder, die schon früh, noch ehe das Bild ihrer Eltern deutlich in ihr Bewusstsein treten konnte, Vater und Mutter verloren haben, Jahrzeit halten. Sie sind auf die Schilderungen anderer hingewiesen, wenn sie sich ein Bild ihrer Eltern gestalten wollen. Das fremde Auge sieht aber dieses Bild nicht mit den Augen des Kindes. Nur halb und ungefähr, notdürftig und nur mit Zuhilfenahme der Phantasie schliessen sich einzelne, versprengte, abgerissene Eindrücke zu einem traumhaft ungewissen Gesamteindruck zusammen.

So ähnlich ergeht es uns Nachgeborenen, wenn wir den Jahrzeitstag des 27. Tebeth begehen. Aus der Ferne grüsst uns ein Bild, schon halb in den Schatten der Geschichte getaucht, halb märchenhaft, halb lichtumflossen. Andere, die seine persönliche Nähe empfanden, erzählen uns, wie er war; und diejenigen unter ihnen, die ihn am genauesten kannten, fügen ihrer Schilderung das Schlusswort an: Lest seine Bücher, seine Schriften, da habt Ihr den ganzen Mann.

Sechs Jahrzehnte lang hat Hirsch geschrieben und immerfort geschrieben. Vieles für und gegen andere, nichts über sich selbst. Jene eitle Selbstbespiegelung, die noch immer ein Kennzeichen des modernen Literatentums ist, war ihm vollkommen fremd. Dennoch wäre es falsch, zu sagen, dass hinter seinem

Werk seine Person verschwände. Sie meldet sich immer wieder zum Wort. Es gibt Stellen in seinen Schriften, die nur er und niemand anders schreiben konnte.

Gerade diese Stellen, die uns die Umrisse seiner Persönlichkeit verraten, haben ihm eine kleine, aber treue Gefolgschaft ermöglicht. Ein Parteigründer und Parteiführer war er nicht. Mit der suggestiven Methode eines Chassidimrabbi lockte er wahlverwandte Naturen in seinen Kreis. Ein Chassidimrabbi braucht nur einmal seine Hand auf die Schulter eines Empfänglichen zu legen, um ihn für immer an seine Person zu fesseln.

Man muss Hirsch als Kind gelesen haben: dann wird man ihn nie vergessen. Dann versteht man, warum er den Gedanken weit von sich wies: in der Bibel stehe ein Wort, wonach böse sei des Menschen Herz von Jugend an, und warum es Jißroels Jünglinge und Jungfrauen waren, denen er die ersten heissen Flammen seines Wortes weihte. Und man versteht auch, warum der Kreis derer, die ihm folgen, nur langsam, schneckenhaft langsam sich erweitert.

Denn gerade das, was ihm die einen gewinnt, entfremdet ihm die Andern. Die geistige und seelische Stimmung unserer Zeit ist Hirsch nicht günstig. Alles wird heute mit sorgfältiger Abscheidung der Kompetenzen in sein engbegrenztes Rayon verwiesen: die Wissenschaft, die Poesie, die Musik, die Politik, die Religion. Wird irgendwo ein ausserordentlicher Mensch geboren, dann muss er sich für irgend ein „Fach" entscheiden. Darin darf er dann glänzen. Sträubt er sich dagegen, flattert er frei davon, ehe man ihm die Flügel stutzte, wagt er es, eine Wissenschaft vorzutragen, die voll Poesie und Musik, eine Politik zu vertreten, die von Religion durchtränkt und gesättigt ist, und lässt er die heissen Flammen seiner Jugendjahre noch in sein reifes Mannes- und Greisenalter hinüberschlagen: — dann wird es nur wenige geben, die hinter der scheinbaren Willkür ein bestimmtes System vermuten. Die meisten werden mit künstlichem Feuerwerk verwechseln, was in Wahrheit das natürliche Licht eines vom Himmel zur Erde gefallenen Sternes ist. Nur kindliche Naturen sind vor dieser Verwechslung geschützt. Eher sind sie geneigt, Kunst mit Natur zu verwechseln, als umgekehrt. Kindliche Naturen sind aber heutzutage rar.

Drüben im Osten sind sie dichter gesäet. Es ist daher keineswegs ausgeschlossen, dass einmal aus dem Osten jemand kommen wird, um uns zu verraten, was der Westen in Hirsch besass. Setzt ja das Verständnis seines Wesens das Vorhandensein einer grossen Portion natürlichen Judentums voraus. Nur die Wenigsten ahnen, wie frei von jeder assimilatorischen Neigung, von neujüdischer Verkünstelung des Altjüdischen er war. Das Wesentliche an ihm klar herauszustellen, dazu bedürfte es wohl zunächst einer genauen Kenntnis der Grenzlinien zwischen Ost und West: einer Kenntnis, zu der man drüben leichter gelangen kann als bei uns, weil es dem Osten leichter fällt den Westen, als dem Westen, den Osten zu verstehen. Wer aber kann der Vorsehung in die Karten schauen? Vielleicht besteht die Mission Hirschs gerade darin, der gute Geist des deutschen Judentums zu sein. Vielleicht sind wir es nur, zu denen er sprach. Vielleicht hat sein Prophetenwort sich nur zu gedulden, bis es im eigenen Lande gilt. Denn bis alle Grenzpfähle von der Erde schwinden, das kann noch lange dauern. Es wäre aber ein Verhängnis für uns, auch nur einen Augenblick ohne die starke Hand eines kundigen Führers zu sein.

Als die Seinen, die seiner Wesensart am nächsten stehen, begehen wir alljährlich seinen Jahrzeitstag. Dieser 27. Tebeth jährt sich in diesem Jahre zum 25. Mal. Dieser Grabhügel ist schon ein Vierteljahrhundert alt; und er, dessen Gebeine er deckt, ist noch so jung wie am Tage, da er zum ersten Male nach der Feder griff. Diese Feder hat uns das Bild seiner Persönlichkeit für immer festgehalten. Ihr danken wir es, wenn er nicht ganz im Schatten der Geschichte versank, wenn die in Zukunft Kommenden ihm so nahe sein werden, wie die in der Gegenwart Lebenden, wie die in der Vergangenheit Gewesenen. Ja, vielleicht wird er den Kommenden noch näher sein als den Lebenden und Gewesenen. Noch klingt den Lebenden sein Name wie eine schrille Fanfare ins Ohr. Vielleicht wird in der Zukunft sein Name ein Symbol des Friedens und der Liebe sein.

Handschriftliche Bemerkungen Rabbiner S. R. Hirsch's זצ״ל zu seinem Pentateuch-Kommentar.

I.

Nachstehende handschriftliche Bemerkungen Rabbiner S. R. Hirsch's זצ״ל nehmen Bezug auf seinen Kommentar zu I. B. M. Kap. 1 V. 28 ויברך אתם אלקים ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה. Wir lassen die in Betracht kommenden Stellen des Kommentars zunächst im Wortlaut folgen: „Beide segnete Gott und beiden gab Gott die Erfüllung der Menschenbestimmung auf Erden zur Aufgabe. Während es aber oben V. 22 heisst: ויברך אתם א׳ לאמר heisst es hier: ויברך אתם א׳ ויאמר להם א׳. Dort, bei den unfreien lebendigen Wesen, ist, wie dort schon bemerkt, mit der Segenserteilung d. h. mit der Erteilung der Kraft und Fähigkeit zur Fortpflanzung und Pflege der Jungen, sofort auch die Verwirklichung dieses Segens bereits gegeben ... Hier, bei dem Menschen, ist der Segen d. h. die Erteilung der Kraft und Fähigkeit, von der Erfüllung d. h. von der Verwendung dieser Kräfte und Fähigkeiten zu dem von Gott mit ihnen beabsichtigten Zwecke getrennt, die Erfüllung wird zur Aufgabe an den Menschen gerichtet, der sie mit freiem Wollen als Pflicht zu lösen hat . . .

„Die Aufgabe פרו ורבו ist beiden Geschlechtern zugleich erteilt; ist ja das einheitliche Zusammenwirken beider Geschlechter für diese Menschenbestimmung gleich wesentlich. Indem jedoch die Lösung dieser Aufgaben wesentlich durch den Erwerb der Mittel bedingt ist, und dieser Erwerb, die Bezwingung der Erde für den Menschenzweck, zunächst nur dem männlichen Geschlechte obliegt — weshalb auch der Plural וכבשֻׁהָ nicht voll ausgedrückt ist — so ist auch die Aufgabe der Verehelichung und Hausesgründung direkt und unbedingt nur dem Manne gegeben, für das Weib ist sie nur bedingt und beginnt erst in ihrem Anschluss an den Mann (Jebamoth 65 b).“

Danach enthält der Satz in בראשית eine Segensverheissung ויברך אתם אלקים und getrennt davon ויאמר להם אלקים ein Pflichtgebot. Die Aufgabe פרו ורבו ist b e i d e n Geschlechtern erteilt.

Diese Aufgabe beginnt für die Frau erst nach dem Anschluss an den Mann, während für den Mann auch die Pflicht der Hausesgründung und der Verehelichung hinzutritt.

Eine Reihe von Schwierigkeiten finden mit dieser Textinterpretation ihre Lösung. Zunächst erfährt die Bemerkung des ר״ן zu der in Kiduschin 41 a ausgesprochenen Forderung des רב יוסף, die Frau möge eher selber als durch einen anderen ihre Antraung an den Mann vollziehen מצוה בה יותר מבשלוחה, da sie, wenn auch nicht zur Eheschliessung verpflichtet, so doch dem Manne zur מצוה verhelfe, durch die erwähnte Auffassung eine noch grössere, vertiefte Berechtigung. —

Vor allem aber gelingt es, weiterer nicht unerheblicher Schwierigkeiten Herr zu werden. Nach der Mischna Jebamoth 65 b beruht der Meinungsstreit der Tanaim, ob auch die Frau zu פריה ורביה verpflichtet sei, auf einer verschiedenen Auffassung des genannten Verses in בראשית. Der Vers enthält demnach jedenfalls die מצוה von פו״ר.

Sanhedrin 59 b wird aber die für Noachiden bestehende Pflicht der Hausesgründung (פו״ר) aus ואתם פרו ורבו : פ׳ נח abgeleitet. Warum nicht aus dem Vers in בראשית?

Kesuboth 6a begründet בר קפרא die Pflicht אלמנה נבעלת בששי damit, dass auch in dem בראשית-Vers am 6. Schöpfungstage die ברכה der פו״ר dem Menschen gegeben worden sei. Er scheint demnach in dem בראשית-Vers nicht ein צווי sondern nur eine ברכה zu erblicken. Das spräche für die Stelle in Sanhedrin.

ראב״ם glaubt eine Divergenz zwischen der Mischna in Jebamoth einerseits und בר קפרא und dem Ausspruch in Sanhedrin andererseits annehmen zu müssen.

מהרש״א weist diesen Versuch als nicht gut möglich zurück und sucht darzutun, dass auch die Mischna in Jebamoth, analog בר קפרא, den בראשית-Vers nicht als צווי sondern nur als ברכה genommen habe.

Die Bemerkungen entwickeln zunächst die Schwierigkeiten, die der Auffassung des מהרש״א innewohnen, um dann zu konstatieren, dass die Mischna in Jebamoth ohne Zweifel den בראשית-Vers als צווי angesehen habe. בר קפרא stehe damit nicht in Widerspruch, da die Tatsache, dass am 6. Tag פו״ר den göttlichen Segen erhalten habe, von keinem geleugnet, von der Mischna in Jeba-

moth nur angenommen werde, dass der Vers zugleich auch die Pflicht für פו״ר bringe (wie dies im Kommentar s. o. aus dem Wortlaut des Verses auch nachgewiesen wird). — Warum aber wurde dann in Sanhedrin die noachidische Verpflichtung zu פו״ר aus פ׳ נח: ואתם פרו ורבו abgeleitet? Mit tiefer Begründung: Hätte das Gotteswort nicht nach der Sintflut von neuem die פו״ר-Pflicht gebracht, so hätte leicht der Gedanke kommen können, dass, nachdem das vorsintflutliche Menschengeschlecht so weit sittlich entartet war, dass sein Untergang von Gott verhängt werden musste, mit dem Vernichtungswort נחמתי כי עשיתם das alte פו״ר-Gesetz aufgehoben und die Pflicht zu פו״ר erst mit dem verjüngten Aufbau der Menschheit durch Israel und nur für Israel mit dem am Sinai gesprochenen, das פו״ר-Gesetz aufs neue bringenden שובו לכם לאהליכם wieder einsetzte. Dem tritt aber das Gotteswort in נח durch wiederholte Aufforderung zu מצות פו״ר (Kap. 9, V. 1 und V. 7) entgegen. Daher bezieht sich Sanhedrin auf den Vers in פ׳ נח, um die Verpflichtung der Noachiden zu פו״ר zu erweisen. — Weshalb aber Sanhedrin V. 7 ואתם פרו ורבו und nicht V. 1 heranzieht? Weil V. 1 die פו״ר-Verpflichtung lange nicht so klar ausspreche wie V. 7. V. 7 gebiete unzweideutig פו״ר als מצוה: ואתם פרו ורבו. In V. 1 dagegen schliesst sich das ויאמר להם פרו ורבו enger an das vorhergehende ויברך אלקים את נח an und könnte als ein Satz, das ויאמר להם וכו׳ als Erklärung des ויברך וכו׳, das Ganze also nur als ברכה und nicht als צווי aufgefasst werden. Anders der Vers in בראשית; er enthält zwei völlig getrennte Sätze: ויברך אתם אלקים und ויאמר להם אלקים פרו ורבו וכו׳. ברכה und צווי sind da völlig geschieden, dafür spricht das von neuem aufgenommene Subjekt אלקים, das Kap. 9 V. 1 fehlt. —

Weitere Ausführungen und Hinweisungen auf Dezisoren und Kommentatoren dienen zur Bekräftigung der vom Kommentar gegebenen Textinterpretation.

Wir lassen nun die handschriftlichen Bemerkungen im Wortlaut folgen:

הגהות לביאורי המצות בביאורי לתורה.

בראשית א׳ כ״ח העירותי על חלוק שיש בין פ׳ כ״ב לפ׳ כ״ח. פ׳ כ״ב היא כולו ברכה ופ׳ כ״ח הוא ברכה וצווי ע״ש ואף שגם הברכה וגם הצווי נאמרו לשניהם מ״מ מצוה פו״ר אינה חובה אלא על האיש שדרכו לכבוש

כדאיתא ביבמות ס"ה ע"ב ועל זה מורה חסרון כתיבת הרבוי כבשוה כדאיתא שם בגמרא וכתבתי שלגבי האשה המצוה אינה מתחלת אלא בחברתה לאיש הבא לנשאה. —

ונראה דהר"ן לפרק האיש מקדש בתחלתו מסכים עם זה דז"ל על הא דקאמר ר' יוסף האשה מתקדשת בה ובשלוחה השתא בשלוחה מתקדשת בה מבעיא אמר ר' יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה ופי' הר"ן דאע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייע לבעל לקיים מצותו, ואף שכתב שם ס' דרך תמים בהגהותיו לרי"ף על דברי הר"ן הללו וז"ל לא אשכחן עיקר לסיוע זה בשום מקום וכו' כבר תירץ הברכי יוסף אה"ע א' ט"ז וז"ל דברי הר"ן ברורים דאיהי מסייעת לעושה מצוה ודאתתא עדיפא ממסייע לעושה מצוה ונטפל לעושה מצוה דעלמא דתנן בפ"ק דמכות דהוי כעושה מצוה דמצות פו"ר לא סגי היות האדם לבדו ואם אין עזרתו בו לא מצי עביד ומיהו כיון דרחמנא לא שדי חיובא עלה ואי לא מנסבה אין בה סרך עוברת על המצוה כלל וכו' וכו' ע"ש. — ועפ"י הדברים האלה נראה דקרא מדוייק היטב דודאי הצווי כמו הברכה נאמר לשניהם, אלא מחסרון כתיבת כבשה נרמזה ההלכה דרק האיש מצווה לחזור אחר מצוה זו שאין דרך האשה לכבוש והלא ג"כ אין דרכה לחזור אחר איש אלא צריכה להמתין עד שיתבענה איש אשר זכה לעשות חיל די בנין בית עם אשה. והנה כנהדרין נ"ט ע"ב איתא וז"ל והא פו"ר שנאמרה לבני נח דכתיב ואתם פרו ורבו (בראשית ט' ז') וכן בפ"ק דע"ז ה' ע"א מייתי האי קרא דואתם פרו וכו' ולא מייתי קרא דאדם וחוה ומפני זה ס"ל להרא"ם בראשית ט' ז' ומהרש"א סנהדרין נ"ט דס"ל לתלמודא דבאמת האי קרא דאדם וחוה לא נאמרה אלא לברכה כברייתא דבר קפרא כתובות ה' ע"א אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם ומשום הכי ס"ל להרא"ם דהאי סוגיין דכנהדרין ובריתא דבר קפרא פליגי אמתניתין דיבמות דמייתי קרא דאדם וחוה לצווי [והמהרש"א פירש וז"ל והנראה דהאי דיבמות לא פליגא וס"ל נמי דמצות פו"ר מקרא דנח [ואתם פרו ורבו] והכי קאמר כיון דכתיב גבי אדם וכבשה ואיש דרכו לכבוש וכו' על כן לשון רבים דפרו ורבו דכתיב גבי אדם לא על שניהם נאמר אלא כאנשים דעלמא וא"כ הכי נמי ואתם פרו ורבו דנח דלמצוה נאמר לא דייקא לאיש ואשה אלא מאנשים דעלמא ור' יוחנן ב"ב דאמר על שניהם ויברך וכו' ויאמר להם פרו ורבו סמך אקרא דנח ואתם פרו ורבו ולא [? ונראה דצ"ל אלא] הביא קרא דאדם דמשתמע שפיר פרו ורבו על שניהם וכבשה לא דייקא עכ"ל ע"ש. ולדידי לענ"ד אין צריך לכל זה דודאי קרא דאדם לכ"ע נאמרה למצות פו"ר ולא לברכה וזה החלוק בין ברכה לדגים ובין קרא דאדם שהוא מאמר מיוחד מובדל ממאמר דברכה כאשר העידותי בביאורי וכדמוכח מטעמא דמתניתין והתלמודא דיבמות ע"ש והא דמייתי קרא דנח להורות שבני נח היו מצווין על פו"ר ולא מייתי קרא דאדם לענ"ד טעם גדול איכא בדבר אחר שהשחיתו בני אדם בדור המבול את דרכם עד שניחם בורא ית' כי עשה אותם ומחם מעל פני האדמה, לולי שחזר וצוה והזהיר בצווי אחר צווי

לנח על פו"ר הייתי סבור במאמרו ית' נחמתי כי עשיתם בטלה מצות פו"ר מבני אדם אלא אדרבה מכאן ואילך מצוה שלא לפרות ולרבות עד קרוב ישראל לסיני ואז נאמר להם שובו לכם לאהליכם ע"כ מייתי תלמודא קרא דנח ובפרט קרא האחרון שנשנה עליו מצות פרו ורבו להורות שאחר המבול נצטוו מחדש על פו"ר ועוד דפסוק ראשון ויברך וכו' ויאמר להם פרו ורבו אפשר לומר דרק לברכה נאמר דהא סיפי' דהאי קרא לא הוי מאמר שלם כמו קרא דאדם דויאמר להם אלקים פרו ורבו שהוא מאמר שלם מיוחד לצווי של פרו ורבו ובקרא דנח חוזר סיפי' דקרא על נושא של תחלת הפסוק ומשמע יותר שהוא פירש ענין הברכה ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו וכו' ודו"ק. ובריתא דבר קפרא לענ"ד לא מוכח כלל דקרא דאדם לא נאמר אלא לברכה דהא ודאי תחלת הקרא ויברך אתם אלקים היא ברכה לאדם ושפיר קאמר בר קפרא דביום ששי נאמרה ברכה לאדם. וכן נלענ"ד ברור דגם תוס' לא ס"ל כמהרש"א דמתניתין וש"ס ביבמות א"ל דהאי קרא דאדם רק לברכה נאמר דהא רק אליבא דר' יוסף תירצו אע"ג דלאדה"ר קאמר פרו ורבו האי ברכה בעלמא ולא למצוה משמע בהדיא דלר' אילעא משום ראב"ש פרו ורבו מצוה ע"ש ד"ה ולא קאמר פרו ורבו ע"ש. והנה רב יוסף גופו הוא מרא דשמעתתא בפ' האיש מקדש מ"א א' דמצוה בה יותר מבשלוחה דפי' הר"ן דאע"ג שאינה מצווה על פו"ר יש לה מצות סיוע לבעל כנ"ל ולולי דברי התוס' הנ"ל היה אפשר לומר דאף ר' יוסף לא פליג בעיקר הדרשה על ר' אילעא משום ראב"ש ולא קאי אלא אפירכא אדרבה וכבשוה תרתי משמע על זה מתרץ דמקרא דיעקב מוכח דרק האיש מצווה וע"כ צ"ל דכוונת קרא דאדם הוא כדרשת ר' אילעא הנ"ל.

על כל פנים מלבד סברת הר"ן דיש גם לגבי אשה מצות סיוע לאישה ויש לזה לענ"ד יסוד מוסד על מאמר הבורא ית' אעשה לו עזר כנגדו יש לגבי אשה עוד מצוה מדברי קבלה לשבת יצרה עיין תוס' ב"ב י"ג ע"א ד"ה שנאמר והא דמותרת לשתות כוס של עיקרין עיין עצי ארזים א"ה ה' ס"ק כ"ב דלרידיה דוקא כשהיא עושה בשביל חולי ירקונא ולא כדי להנצל מצער לידה ע"ש ועיין שו"ת חתם סופר אה"ע ח"א כ'.

מסמ"ג עשין מ"ט נמי משמע דס"ל דהאי קרא דאדם לצווי נאמר דז"ל בארבעה מקומות הזהירה תורה על פו"ר בפ' בראשית ובפ' נח הרי דפרו ורבו דפ' בראשית מצוה ולא ברכה. והא דקאמר בארבעה מקומות ואינם אלא שלשה חדא דאדם ותרתי דנח נראה דפרו ורבו דנח ושרצו בארץ ורבו בה בתרתי יחשב או שס"ל דאף ודבק באשתו והיו לבשר אחד הוא אזהרה על מצות פו"ר.

מרן משנה למלך הלכ' מלכים י' ז' מחולק על הרא"ם וס"ל דלכ"ע קרא דאדם למצוה נאמר כפשטא דמתניתין דיבמות ע"ש.

Spätere Nachschrift:—

אחר זמן ראיתי בשל"ה פ' נח מסכים ת"ל כמעט לכל הדברים אשר כתבתי על פי' פסוקי דאדם ודנח ע"ש.

Aus dem „politischen“ Testament Rabbiner Hirsch's זצ"ל.

Aus diplomatischer Verschlagenheit blühet nirgends Heil.
Ges. Schr. 4, 45.

* * *

Man bekannte sich zur Wahrheit und verleugnete sie nach politischen Rücksichten. 5, 123.

* * *

Wo die Propaganda sich unerlaubter Mittel bedient, wo ein Unrecht und eine Gewalt im Gebiete der jüdisch-politischen Angelegenheiten geschieht, da darf der letzte Jude nicht schweigen.
5, 106.

* * *

Unserer Zeit gilt so oft „Beredtsein“ als Probe eines ganzen Mannes. Exod. 4, 15.

* * *

חכמה und Beredsamkeit finden sich nur selten in gleichem Masse beisammen. Das.

* * *

Nichts ist klüger, absprechender, allwissender, als die — Dummheit. 3, 479.

* * *

Freilich habt Ihr Recht, dass das die kläglichste Verirrung unserer Tage wäre . . . . gedruckte Worte für der Taten glänzendste zu halten. 5, 101.

* * *

Die Wahrheit liegt in der Mitte, sagt Ihr? Die Lüge liegt in der Mitte. 5, 124.

* * *

Göttliches und Wahres — braucht und darf für seine Zukunft nur das Gerade — benutzen.

* * *

Das ist der Mann und der Gott — der Zeit, der es . . . am keckstcn wagt, dem alten Einmal-Eins die Lüge aufzubinden.
5, 125.

* *
*

Die Männer der Wahrheit — die Störenfriede! 5, 121.

* *
*

„Der Lehrer der Gemeinde muss über den Parteien stehen", d. h. ihm muss die Wahrheit gar nichts gelten, es muss ihm alles recht sein. 5, 125.

* *
*

Der Lehrer der Gemeinde . . . . muss für alles, für Rechts und Links, für Alt und Neu, für Wahr und Falsch seine Sprüchlein der Weihe und der Billigung bereit haben (!) 5, 125.

* *
*

Der Lehrer der Gemeinde . . . . muss es verstanden haben, die Wahrheit auf dem Siebe des Friedens zu sichten.
5, 125.

* *
*

Klugheit ist die Weisheit, die die Gemeinden von ihren Lehrern verlangen. 5, 124.

* *
*

Die Besten . . . . hat Verzagtheit und Schwäche, menschliche Schwäche beschlichen, die von Temperieren, Nachgiebigkeit, Verm ttelung, und wie die friedlichen justemilieu-Proben alle heissen, die Rettung der Gottessache . . . . erhoffen. 5, 137.

* *
*

Sind alle die Kämpfe, die für die Wahrheit und im Namen der Wahrheit geführt werden, in Wahrheit Kämpfe um der Wahrheit willen, dass nirgends persönliche Interessen bewusst und unbewusst die eigentlich bewegenden Triebfedern bilden?
5, 126.

* *
*

Sind alle Hände rein, die die Standarte der Wahrheit erheben

* *
*

Zur Rettung der Wahrheit ist der Kampf und der Streit, und gälte es der ganzen Welt gegenüber, nicht zu scheuen.

5, 122.

* *
*

Es ist ein Glück, ein nicht zu berechnendes Glück für die Sache der Wahrheit, wenn nicht nur die Gesamtheit ihrer Träger, wenn jeder einzelne derselben der schärfsten Kritik der Gegner ausgesetzt ist. 4, 42.

* *
*

Was nützt der Widerspruch weniger einzelnen, was nützt gar der Widerspruch eines einzelnen — die Majorität lässt ihn sprechen und geht ihre Wege!

* *
*

Wer von der Wahrheit und Richtigkeit seiner Meinung entschieden überzeugt ist, der spreche sie aus, unausgesetzt und bei jeder Gelegenheit mit der Entschiedenheit seiner Ueberzeugung aus, und kümmere sich nicht darum, wie viele Genossen und Gegner er in dieser Ueberzeugung hat. 5, 290.

* *
*

Dieses nötigenfalls Alleineinstehen für die Sache, die man die Seine nennt, dürfte sich als die nächste, allgemeinste und weitgreifendste Rettung unserer Sache bewähren. 5, 104.

* *
*

Das Gottesgesetz zählt seine Anhänger nicht. 4, 33.

* *
*

Sind wir fest und stark, unerschütterlich und unbestechlich, mutig und kühn, ohne Schwanken und Wanken, ohne Rücksicht und unnachgiebig — wo es gilt für die Sache der Wahrheit einzutreten? 5, 126.

* *
*

Es gibt keine grössere Prüfung und Läuterung, als mit seinen Ueberzeugungen einsam und allein zu bleiben. 4, 40.

* *
*

Alle Keime sind klein, aber die Kraft, die in ihnen lebendig ist, ist gross. 5, 105.

* * *

Es hat die Minorität keinen grösseren Feind als den Kleinmut. 4, 44.

* * *

Nur die Lüge bedarf vieler Genossen zum Siege. 5, 290.

* * *

Der Wahrheit gehört die Zukunft. 3, 530.

* * *

„Wahrheit kaufe, aber verkaufe sie nicht", für diese Wahrheit opfere alles, aber verschachere sie nicht. 4, 301.

* * *

Die Wahrheit bricht sich, und wenn oft auch langsam, doch sicher selber die Bahn. 5, 290.

* * *

„Die Wahrheit und den Frieden liebet", erst die Wahrheit, dann den Frieden. 4, 301.

* * *

Wenn die Wahrheit gewahrt ist, dann steht unmittelbar in zweiter Linie der Frieden. 5, 122.

(Fortsetzung folgt.)

Der alte Jeschurun.

Wir wollen ihn kurz den alten Jeschurun nennen. Der Kundige weiß schon, wen wir meinen: Die Monatsschrift, die vor sechs Jahrzehnten unter der Leitung Samson Raphael Hirsch's zu erscheinen begann.

Er selbst nannte sie ein „Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens in Haus, Gemeinde und Schule".

In unseren Tagen drücken sich die Zeitungsschreiber nicht mehr so gemütlich aus. So viel Pathos, so viel Rhythmus, so

viel homiletische Wärme schon in den Titel einer Zeitschrift hineinzulegen, das erübrigt sich heute schon aus Gründen der Beseelungsökonomie, des künstlerischen Maßhaltens, des Ne quid nimis-Prinzips. Gehört es ja mit zu den Kennzeichen ökonomischer Charaktere, daß man sich schämt, Gefühle, die man hat, auch zu zeigen; jedenfalls in solch auffälliger Weise zu zeigen, daß einem daraufhin die öffentliche Meinung — sagen wir einmal — nach einer bestimmten Richtung hin festlegen kann.

In der Tat wird dem alten Jeschurun durch die erwähnte Proposition ein charakteristischer Stempel — „nach einer bestimmten Richtung hin" — aufgedrückt. Diese Monatsschrift wollte jüdischen Geist und jüdisches Leben in Haus, Gemeinde und Schule fördern. Wie eng dieses Programm in unseren Tagen des politischen Weitblicks anmutet! Der Uneingeweihte könnte beinahe glauben, der alte Jeschurum sei so etwas wie eine seltsame Kreuzung von „Familienzeitung", „Gemeindeblatt" und „Pädagogischer Anzeiger" gewesen, und er wäre sicherlich sehr erfreut, wenn er bei näherem Zusehen erführe, wie es immer nur die höchsten Probleme des jüdischen Denkens waren, mit welchen sich die Feder des Jeschurunredakteurs befaßte: Probleme freilich, die nicht abseits von der Heerstraße der jüdischen Volksmasse lagen, vielmehr die Bestimmung und Zukunft des jüdischen Volkes betrafen und eben darum in den Interessenkreis von Haus, Gemeinde und Schule fielen.

Doch nicht vom Titel wollen wir reden, sondern vom Inhalt, von der Tendenz des alten Jeschurun und seinen Traditionen.

Er war, von kurzlebigen und wenig beachteten Vorläufern abgesehen, die erste deutsche Zeitschrift, welche die Interessen des überlieferten Judentums vertrat. Wir werden heute, infolge der unerhörten Entwicklung des Zeitungswesens, von so zahlreichen, mannigfaltigen, gefärbten, buntfarbigen und farblosen Blättern umschwirrt, daß wir die historische Bedeutung des alten Jeschurun aus dem Wust der Journale, aus dem Chaos verwirrter und verwirrender Begriffe über Zeitungswesen förmlich herausschälen müssen. Hier wäre eine Charakteristik der jüdischen Zeitungen am Platz. Doch still davon. Es mag genügen, wenn wir sagen, daß eine jüdische Zeitung noch keine jüdische Zeitung ist, wenn sie von Juden für Juden, ja noch nicht einmal, wenn sie

zur Förderung der Interessen des jüdischen Hauses, der jüdischen Gemeinde, der jüdischen Schule geschrieben wird. Auf den jüdischen Geist, das jüdische Leben kommt es an. Es geht aber ein abgrundtiefer Riß durch Geist und Leben.

Das Zeitungswesen ist eine moderne Erscheinung. Das überlieferte Judentum ist eine alte Erscheinung. Es muß daher auch in dem Verhältnis dieser beiden zu einander Reibungsflächen geben. Wo liegen sie? Da ist mancherlei zu sagen.

In alten Zeiten spielte sich infolge des Mangels an jüdischen Zeitungen das jüdische Leben diskreter ab, als in der Gegenwart. Die Gemeinden waren über ihre gegenseitigen Verhältnisse nur wenig informiert. Nur ein zufälliger Wind trug einem Vorkommnisse des Gemeindelebens zu. Das war gut und schlecht. Denn wenn schöne und häßliche Vorkommnisse nur langsam durchsickern, dann ist es einerseits schade, daß vom Beispiel des Guten nur langsam Kunde in die Ferne dringt, und andererseits nur vorteilhaft, wenn das Beispiel des Schlechten auf seinem langen Wege von da bis dort wenn auch nicht sich selbst, aber doch zumindest die frische Kraft seines Giftes verliert. Man guckte sich auch nicht immerfort gegenseitig in die Häuser hinein. Man wurde geboren, man heiratete, man starb, ohne daß davon die ganze Welt da draußen erfuhr. Wozu auch? Das Leben ist viel diskreter, wenn nicht Jedermann gezwungen wird, mit seinem Namen von Zeit zu Zeit in der Rubrik für Familiennachrichten zu figurieren. Indessen können über diesen Punkt die Meinungen auseinandergehen. Weniger diskursiv dürfte aber wohl die folgende Reibungsfläche sein.

Wie werden die Zeitungen geleitet? Vom Willen des Schreibers oder vom Willen des Lesers? Man sollte meinen: vom Willen des Schreibers. So naiv ist aber wohl niemand, um das zu glauben. Bei einer Zeitung hat der Schreiber am allerwenigsten zu sagen; desto mehr aber der Leser. Dieser Despot will in seiner Zeitung nur das lesen, was er selbst hineinschreiben würde, wenn ihn die Vorsehung hätte Journalist werden lassen. Er will sich von seiner Zeitung die Launen nicht verderben lassen; und er hat eine starke Waffe in seiner Hand, um seinem Willen Geltung zu verschaffen: den Abonnementsbeitrag, den er entrichtet.

Hier liegt die gefährlichste Reibungsfläche zwischen der modernen Erscheinung des Zeitungswesens und der alten Erscheinung des überlieferten Judentums. Eine Zeitung, die für das überlieferte Judentum eintreten will, muß so unabhängig sein, wie die Kanzel des Rabbiners. Auch ihre Autorität beruht auf der Treue, die sie der objektiven jüdischen Wahrheit zollt. Das subjektive Bedürfnis, das persönliche Meinen des Lesers hat vollkommen auszuscheiden, wo es gilt, der Wahrheit die Ehre zu geben. Wo käme der Rabbiner hin, der in den Aussprüchen seiner Lehre immerfort hinhorchen wollte auf das, was ihm der stille Wunsch seiner Gemeinde suggerieren möchte! Das würde die Objektivität und damit die Autorität seines Amtes untergraben. Das Gleiche gilt aber auch von der Zeitung. Zu sagen, wie es ist, nicht aber wie die Leser wünschen, daß es sei: darin liegt die ideale Mission der Zeitung.

Zu dieser Mission gehört in erster Linie etwas, was man gerne mit Weltfremdheit zu bezeichnen und zu verzeihen pflegt: Bekennermut. Der alte Jeschurun hatte diesen Bekennermut und darin liegt seine Größe. In seinem Programm nahm er „das Recht der Ueberzeugung und der unverkümmerten Entfaltung voll und unverkürzt, entschieden und offen auch für diejenige Ueberzeugung in Anspruch, die man gewöhnlich mit dem Namen des orthodoxen Judentums bezeichnet, und welcher wohl jeder Redliche — sei auch seine religiöse Ueberzeugung welche immer — als der ältesten religiösen Institution auf Erden, doch mindestens denselben Anspruch auf Gewissensfreiheit unverkümmert zuerkennen wird, den alle ihre Sprossen und Schößlinge als Boden ihrer Berechtigung beanspruchen“.

Voll — unverkürzt — entschieden — offen. Der alte Jeschurun geizte nicht mit Worten. Er war sehr redselig, wenn es zu bekennen und zu tadeln, sehr schweigsam, wenn es zu loben galt. Es ist daher sehr merkwürdig, wie der alte Jeschurun sich mehr als zwei Jahrzehnte behaupten konnte. Für die Geschichte der deutschen Orthodoxen und des jüdischen Zeitungswesens wäre es nicht ohne Belang, festzustellen, in welchen Kreisen das Abonnement auf den alten Jeschurun bestellt, nicht bestellt und — abbestellt wurde. Der alte Jeschurun ist sicherlich oft abbestellt worden. Er hat sich aber gar nichts daraus

gemacht. Er blieb immer was er war und schrieb immer wie er sich's vorgesetzt hatte: voll — unverkürzt — entschieden — offen. Gelang es ihm trotzdem, sein drittes Jahrzehnt zu erleben, so muß doch ein guter Kern in jener Generation gesteckt haben, die der unsrigen voranging.

Was hat jene Generation vom Jeschurun alles anhören müssen!

Man kann eine Monatsschrift auch mit anderen Artikeln füllen, als mit solchen, wie sie im alten Jeschurun stehen. Eine Monatsschrift kann vor allem friedfertiger, rücksichtsvoller, diplomatischer, liebenswürdiger, unterhaltsamer, vor allem „wissenschaftlicher" sein, als es der alte Jeschurun war. Was für Artikel stehen im alten Jeschurun? Den ersten Platz nahmen die — homiletischen ein. Litterarische Rubrizierungswut wird daher auch den alten Jeschurun kurzerhand eine homiletische Zeitschrift nennen. Für diese bequeme Erledigung seiner Wesensart würde er sich aber schönstens bedanken. Aus folgendem Grunde:

Den Zweck dieser homiletischen Artikel sieht das erwähnte Programm in der „Belehrung zur Erkenntnis und richtigen Würdigung der Institutionen des Judentums und seiner Anforderungen". In dieser — Phrase liegt ein System. Dem alten Jeschurun war es mit seinen homiletischen Artikeln bitter ernst. Nicht erbauen sollten sie, sondern eine Erkenntnis vermitteln. Erkenntnis ist aber nicht dasselbe wie Erbauung. Erbauung ist ein aus nichtjüdischen Gedankenkreisen ins Judentum verschlagener Begriff. Dieser Begriff ist aus der Eigenart kirchlicher Pastoralpraxis erwachsen. Dort, wo eine scharfe Grenzlinie Erkennen und Glauben scheidet, ist er zu Haus. Dort aber, wo das Erkennen nur innerhalb des Glaubens heimisch ist, muß die Verbannung des Glaubens in die von dem Rayon des Erkennens abgegrenzte Rubrik des Erbauens zu den schwersten Mißverständnissen führen. Eine von diesen Konsequenzen wollen wir etwas genauer unter die Lupe nehmen.

Wo sind die Grenzen der Homiletik? Was ist Wissenschaft, was ist Homilie? Ist Raschis Bibelkommentar Wissenschaft oder Homilie? Das führt zur Frage nach dem Wesen wissenschaftlicher Bibelexegese, nach der Berechtigung der Verwerflichkeit der Bibelkritik usw. Der alte Jeschurun hat sich mit der theoretischen

Erörterung dieser Fragen nur gelegentlich befaßt. Er zog es vor, seine Leser gleich in medias res zu führen und ihnen ohne lange methodologische Umschweife zu zeigen, wie man es machen soll. Und welch riesige Arbeitskraft hat er an seine homiletischen Aufsätze gewandt. Da sind u. a. tiefgründige, weitausholende Untersuchungen über Ziziß, Thefilin, Mila, Stiftshütte usw. Kann, darf man diese Arbeiten mit dem Worte Homilie erledigen? Droht aus diesem so harmlos, so weihevoll anmutenden Worte nicht ein versteckter Angriff auf den religiösen, göttlichen — homiletischen Charakter der Thora selbst? Ueber die Ergebnisse jener Untersuchungen mag man denken, wie man will. Um ihr methodologisches Fundament jedoch kann unmöglich diskutiert werden, ohne daß damit zugleich das Wesen des Judentums und die litterarische Kategorie seiner Bekenntnisschriften zur Diskussion gestellt würde. Hier gibt es nur ein entweder — oder. Entweder versteht man unter jüdischer Wissenschaft die Summe aller in der Thora niedergelegten Erkenntnisse, dann ist jüdische Wissenschaft identisch mit jüdischer Religion; oder man versteht unter jüdischer Wissenschaft die Summe aller aus der Einbeziehung der Thora in den Kreis des außerjüdischen Wissens resultierenden Erkenntnisse, dann ist jüdische Wissenschaft eben nicht identisch mit jüdischer Religion und jede Beschäftigung mit den in der Thora niedergelegten Erkenntnissen nichts anderes als erbauliche, homiletische — Spielerei. Man braucht diese Alternative nur gründlich durchzudenken, um einzusehen, wie hart der fast ironisierende Begriff der Homiletik an מינות und אפיקורסת grenzt.

In der Tat haben die homiletischen Artikel des alten Jeschurun ihn keineswegs gestört, sich selbst als eine streng wissenschaftliche Zeitschrift zu betrachten. Was andere über seine Ziziß-Forschungen dachten, war ihm ziemlich einerlei. Ihm genügte es, daß in der Bibel die Schaufäden eine ernste Rolle spielen, um sich zu Betrachtungen über das Wesen des Symbols, über Grundsätze einer symbolischen Hermeneutik usw. angeregt zu fühlen. Der Satz, mit welchem die Bibel ihren Schaufäden-Abschnitt einleitet: „Gott sprach zu Moscheh wie folgt“ stach dem alten Jeschurun so gewaltig in die Augen, daß er ohne weiteres überzeugt war: in diesem Abschnitt kann unmöglich etwas kleines, etwas banales, etwas — homiletisches ausgesprochen

sein, denn sonst wäre ja das Gottesbuch selber nichts anderes als ein für beschauliche Sabbatstunden bestimmtes erbauliches Traktätlein. Hier muß vielmehr eine Wissenschaft zu Worte kommen, welche die höchsten Probleme jüdischer Erkenntnis umfaßt: eine Wissenschaft, die nicht erbaulich verwertet, sondern gründlich studiert sein will.

Und wie gründlich hat der alte Jeschurun diese Wissenschaft studiert. Ausdrücklich hat er in der Einleitung zu den „Grundlinien einer jüdischen Symbolik" betont, daß die Erkenntnis der von der Thora aufgestellten Symbole „das umfassendste Studium, den weitesten Umblick, die ruhigste Besonnenheit, die selbstverleugnendste Hingebung" verlangt; und jeder, der einen Thoraabschnitt zu „einem bloßen Spiel des Witzes und des „Geistreichseins" verwertet, der galt in den Augen des alten Jeschurun nicht als ein Mann von Geist und Witz, sondern als „Flachkopf und Possenreißer".

Jawohl lieber Leser, als „Flachkopf und Possenreißer". Der alte Jeschurun hätte denselben Gedanken auch „vornehmer" ausdrücken können. In dem großen Wörterbuch dieses Stilkünstlers gab es neben Dornen und Nesseln auch Rosen und Veilchen. Wenn aber der alte Jeschurun ärgerlich war — das kam nicht selten vor — dann ließ er die Rosen Rosen, die Veilchen Veilchen sein und er warf mit Dornen und Nesseln um sich. Darum sagte er lieber: „Flachkopf und Possenreißer". Man kann sich nun ungefähr vorstellen, wie jemand, der die Homilie so tragisch nahm, daß er die höchsten Anforderungen der Wissenschaft in ihre Behandlung stellte, von der Aufstellung eines Gegensatzes zwischen Homilie und Wissenschaft, wie sie auch heute noch in manchen Kreisen der deutschen Orthodoxie üblich ist, geurteilt haben mag.

Er stand mit seinen wissenschaftlichen Ausführungen so ziemlich allein. Man kann nicht sagen, dass der Jeschurun Schule gemacht hat. Nur Wenige standen treu an seiner Seite. Populär war er nicht. Seit wann ist aber Popularität ein Kennzeichen der Grösse? Die öffentliche Meinung segelte im Fahrwasser der offiziellen „Wisenschaft des Judentums", während Hirsch mit seiner Jeschurun-Journalistik unbeirrt auf des Gotteswortes meertiefem Grunde nach den Goldkörnern göttlicher Weisheit spähte.

Romantiker, Phantast: das waren die akademischen Grade, die man ihm auf der anderen Seite verlieh; indessen brach der latente Unmut, der schon seit dem Erscheinen des Horeb gegen den unbequemen Outsider gerüstet hatte, erst im Grätz-Frankelschen Streit mit eruptiver Gewalt hervor.

Dieser Unmut war nichts anderes als der Ausdruck seines tiefen Gegensatzes, der noch bis auf den heutigen Tag hinsichtlich der Auffassung dessen besteht, was unter Wissenschaft des Judentums zu verstehen sei. Es wäre nämlich grundfalsch, anzunehmen, dass Hirsch in seiner Kritik des Breslauer Seminars nur die theologischen Irrlehren der massgebenden Leiter dieser Anstalt verurteilt hätte. Gewiss, in seiner Kritik der Grätz-Frankelschen Schriften hatte es Hirsch nur mit den unglaublichen Verdrehungen und Erdichtungen zu thun, die in Breslau als jüdische Wissenschaft ausgegeben wurden. Indessen lag der Gegensatz viel tiefer. Auch dann, wenn Frankel und Grätz in ihren wissenschaftlichen Arbeiten der jüdischen Wahrheit nicht direkt ins Gesicht geschlagen hätten, auch wenn sie es in diplomatischer Weise vermieden hätten, das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Lehre u. dgl. einer historischen Kritik zu unterwerfen wäre der alte Jeschurun von dem ganzen wissenschaftlichen Betrieb des Seminars wenig erbaut gewesen. Das kann an der Hand jener Artikel nachgewiesen werden, in welchen sich Hirsch über das Wesen der modernen jüdischen Wissenschaft mit ebenso klaren wie scharfen Worten verbreitete. Wir bitten unsere Leser, im zweiten Bande der „Gesammelten Schriften“ S. 426 ff. mit Andacht durchzulesen und sich dann zu fragen, ob dieser Artikel nicht gar manches enthält, was die Breslauer Rabbinerbildungsanstalt sich sehr wohl hinter die Ohren schreiben dürfte, auch dann sehr beachtenswert finden dürfte, auch wenn sie zufällig in konservativem Sinne geführt würde.

Diese Feststellung scheint uns auch aus dem Grunde nicht unwichtig zu sein, weil die heutige Generation vielfach nicht die mindeste Ahnung hat davon, wie unpopulär der alte Jeschurun und sein Herausgeber in jener Zeit des wilden Kampfes auch in konservativen Kreisen war. In der Wissenschaft und in der Politik.

Der Jeschurun hatte es nämlich auch mit der Politik zu tun. Samson Raphael Hirsch als Politiker: dieses Thema wäre bedeutungsvoll genug, um eine monographische Behandlung zu finden. Hier soll nur von der Politik des Jeschurun die Rede sein. Nun stellt sich aber bei einer Prüfung der politischen Denkweise des Jeschurun das merkwürdige Resultat heraus, dass ihm die Uebertragung des Begriffs Politik auf das Gebiet des jüdischen Gemeindelebens vollkommen fremd war. Wir zweifeln sehr, ob in dieser Monatsschrift auch nur eine Stelle vorkommt, die nach der Richtung hin mißverstanden werden könnte, daß Hirsch, wenn er jüdische Gemeindezustände besprach, sich dabei als jüdischer Religionspolitiker fühlte. Das hat seine guten Gründe.

Die Politik (auch die jüdische) verdirbt den Charakter. Ein richtiger Charakter aber läßt sich nicht verderben. Folglich treibt er keine Politik (auch keine jüdische). In politischen Dingen kann man verschiedener Meinung sein. Wer diese Möglichkeit nicht anerkennt, taugt nicht zum Politiker. Es gibt keinen Politiker, der nicht dann und wann geneigt ist, nachzugeben, Kompromisse zu schließen. Wem diese Elastizität fehlt, der ist alles, nur kein Politiker. Wer politische Erfolge haben will, darf nicht immerfort in die Bücher schauen, sondern muß nach den Bedürfnissen der Menge fragen, die geheimen Wünsche der Volksseele erlauschen. Wer so etwas verschmäht, lebt in den Wolken, wo die Erde aufhört und der Himmel anfängt. Politik wird aber nur auf der Erde getrieben. Nur ein richtiger Vereinsmeier und Massenaufwiegler kann ein guter Politiker sein. Wer aber an den Sieg einer guten Sache glaubt, auch wenn sie nur einer vertritt, hat das Zeug zum Einsiedler, aber nicht zum Politiker. Ein guter Politiker muß die Menschen nehmen, wie sie sind. Wer sie nimmt, wie sie sein sollten, mag ein guter Prophet sein, als Politiker macht er sich lächerlich. Ein Politiker ist unglücklich, wenn die Artikel, die er schreibt, von wenigen gelesen, noch wenigeren verstanden, von keinem beherzigt werden. Sein Glück kann ihm nur von dem unmittelbaren Erfolg des Augenblicks geboten werden. Wer sich erhaben fühlt über die Spendelaunen eines vergänglichen Augenblicks, gehört in ein Pantheon großer Geister, doch nicht in die staubige Arena des

politischen Kampfes. Ein richtiger Politiker muß auch hier und da lügen können. Wer das nicht kann, soll einen Verein für Wahrheitsliebe gründen, in der Politik hat er nichts zu suchen. Ein richtiger Politiker kann ohne Geld nicht auskommen; er wird darum alles vermeiden, was die Millionäre seiner Partei verschnupfen könnte. Wer schädliche Einflüsse bekämpft, auch wenn Geldleute dahinterstehen, macht sich beim lieben Gott beliebt, als Politiker wird er Schiffbruch leiden usw. usw.

Verstehst du nun, lieber Leser, warum der alte Jeschurun ein solch schlechter Politiker war?

So harmlos nämlich in der Regel der Ausdruck „jüdische Politik“ gemeint ist, so viel Schaden kann er anrichten, wenn bei einer Uebertragung dieses Begriffes auf das jüdische Gemeindeleben zugleich die ganze Schar jener Dämonen entfesselt wird, die hinter diesem Begriff lauern. Es kann dabei eine ähnliche Zweiteilung stattfinden, wie in dem oben behandelten Gegensatz von Familie und Wissenschaft. Auch hier waltet dieselbe verderbliche Neigung zum Aushöhlen inhaltsschwerer Dinge, zum Herunterzerren ragender Gewalten des jüdischen Geisteslebens zur Plattheit vergänglicher, oberflächlicher Tagesmeinungen ob. Wie dort im großen Sack des „Homiletischen“ die tiefsten Erkenntnisse der Thoraforschung neben fahlen Eingebungen von „Flachköpfen und Possenreißern“ lagern und hoch über alles, was seit jeher als jüdische Wissenschaft gilt, der m o d e r n e Begriff der jüdischen Wissenschaft thront, so wird auch hier in ganz ähnlicher Weise das „Politische“ vom rein „Religiösen“ getrennt und die Möglichkeit einer Hinausentwicklung des religiösen Moments über das politische eingeräumt.

Reden wir deutlicher. Eine in orthodoxen Kreisen leider weit verbreitete Meinung will nicht zugeben, dass in der jüdischen Gedankenwelt eine Loslösung des Politischen vom Religiösen schlechterdings undenkbar ist: man könne in r e l i g i ö s e r Beziehung vollwertiger Jude sein und gleichwohl in p o l i t i s c h e r Hinsicht einer dem Standpunkte des — Jeschurun zuwiderlaufenden Anschauung huldigen. Mit andern Worten: man könne den r e l i g i ö s e n Standpunkt der Jeschurun-H o m i l e t i k teilen, ohne sich zu den intransigenten Maximen der Jeschurun-P o l i t i k zu bekennen.

Demgegenüber muss aber mit allem Nachdruck betont werden: Wer sich zu den religiösen Traditionen des Jeschurun bekennt, muss sich auch zu dem politischen Traditionen des Jeschurun bekennen; wer die politischen Traditionen des Jeschurun verwirft, bricht auch den religiösen Traditionen des Jeschurun die Treue.

Die von manchen Kreisen der deutschen Orthodoxie beliebte Trennung von Religion und Politik bedeutet einen Bruch mit den Traditionen des Jeschurun. Wir bitten unsere Leser, außer dem bereits oben empfohlenen Aufsatz auch die Jeschurun-Artikel über jüdisches Gemeindewesen, die Austrittsfrage etc. einmal aufmerksam durchzulesen und sich dann zu fragen, ob es nicht ein unerhörter Unfug wäre, einerseits die Trennung von Religion und Politik nicht energisch genug propagieren zu können, um auch denjenigen, welche die politischen Anschaungen des Jeschurun verwerfen, den Kranz religiöser Vollwertigkeit zu reichen, gleichwohl aber auf der anderen Seite vorzugeben, auf den Traditionen des Jeschurun zu fußen.

Es ist wirklich eine sehr heikle Sache, in „religions-politischen" Dingen sich auf den Jeschurun zu berufen. Der macht nicht mit. Der ist viel zu wenig Diplomat, um in solch verschlungenen Gedankengängen, wie sie von der jüdischen „Religionspolitik" der Gegenwart vielfach beliebt werden, sich auszukennen. In seiner schlichten Art kannte er auf dem Gebiete des jüdischen Gemeindelebens nur ein Prinzip: die Wahrheit. Und wie jede Wahrheit nur die eine unteilbare Wahrheit ist, so kannte er auch hier kein Einräumen der Lüge, keine Teilung der Wahrheit, kein Nachgeben und kein „Verstehen der Gegenseite". Wie das bereits in der vorigen Nummer dieser Zeitschrift zum Ausdruck gebracht wurde: entweder man muß austreten, oder man darf nicht austreten. Nachdem aber der Jeschurun zum ersten Gliede dieser Alternative sich bekannte: man muß austreten — dann würde er sich vor sich selbst geschämt haben, wenn er über den Austritt so gedacht hätte, wie leider weite Kreise zu denken belieben: er sei eine diskursive Frage, zu der man, unbeschadet der persönlichen Religiosität, sich stellen kann wie man will. Nein, so hat der Jeschurun nicht gedacht. Zum Austritt kann und darf man sich nicht stellen, wie man will. Das

wäre eine schöne Religion, die ihren Bekennern erlaubte, in Fragen der Bekenntnisgemeinschaft pure Willkür walten zu lassen. Ob jemand als Bürger eines religiös neutralen Rates dieser oder jener staatspolitischen Partei angehört, das mag für sein religiöses Bekenntnis irrelevant sein. Ob aber jemand als Bekenner eines festumgrenzten Religionsbekenntnisses mit seinem Namen die Mitgliederliste jeder beliebigen Religionsgemeinde schmücken darf, die Entscheidung dieser Frage kann daher wahrlich von keiner Religion dem persönlichen Belieben jedes Einzelnen überlassen worden sein. Begreift ihr nun, warum es für den Jeschurun in Fragen der „Religionspolitik“ nur ein entweder oder gab?

Als zu Beginn der siebziger Jahre der alte Jeschurun aufhörte zu erscheinen, äusserte ein treuer Leser dieser Zeitschrift: Hirsch werde sich einmal vor Gott für das Eingehen des Jeschurun zu verantworten haben. Der Mann hatte Recht. Denn in keinem von Hirschs literarischen Erzeugnissen tritt die polemische Grundtendenz seines Schaffens so deutlich in die Erscheinung, wie im Jeschurun. Seitdem hat in keiner anderen jüdischen Zeitschrift die Identität zwischen Wissenschaft und Religion auf der einen, Politik und Religion auf der anderen Seite eine solch klare, scharfe, rücksichtslose Formulierung gefunden, wie gerade hier. Wenn aber die Wahrheit einen klaren, scharfen, rücksichtslosen Kämpfer verliert, dann verhüllt sie trauernd ihr Haupt.

R. B.

Naphtali Hirsch s. A. ein jüdischer „Politiker“.*)

Von Dr. Isaac Breuer.

Zehn Jahre sind verflossen, seit Naphtali Hirsch s. A. nicht mehr in unserer Mitte weilt. Längst hat der Schmerz um ihn, den wir in der Vollkraft reifsten Mannesseins ziehen lassen

*) Binnen kurzem wird ein die gesammelten Schriften Naphtali Hirschs umfassendes Buch im Verlag von Saenger & Friedberg zu Frankfurt a. M. erscheinen.

mussten, in sanfte Wehmut sich aufgelöst, längst haben wir, dem Zwange gehorchend, uns eingerichtet, das Leben ohne ihn fort zu spinnen. Jahr auf Jahr hat uns Neues gebracht, das, ohne ihn entstanden, ohne ihn sich entwickelt hat. Eine neue Generation ist aufgekommen, die ihn als Schaffenden nicht mehr kennen lernte. Die Spuren seines Wirkens sind freilich noch deutlich genug wahr zu nehmen. Aber das ungleich Wichtigere, das herrliche Bild seiner Persönlichkeit, das als kostbares Kleinod im Tempel der Erinnerung all derer weilt, die ihm verständnisvolle Zeitgenossen sein durften, dieses Bild, der Nachahmung unendlich wert, muss den Gegenwärtigen von neuem entrollt werden. Viel können sie davon lernen. Unheimlich ist es, wie fremd, unverständlich beinahe, sein Bild sie heute, nach kaum zehn Jahren, anmutet. Das darf nicht sein. Sie sollen ihn begreifen lernen. Sie sollen einsehen, warum heute, nach zehn Jahren, ja heute mehr als je, tiefe Sehnsucht in uns lebt, dass wir ihn wieder hätten. . . . . . .

Nicht von dem Menschen mit dem nie versagenden Quell reinster Liebe, nicht von dem Juden mit der Gottinnigkeit vergangenster Zeiten, nicht von dem Gelehrten reichen Wissens und höchster Gedankenklarheit, von Naphtali Hirsch als jüdischem „Politiker“ mag hier geredet werden. Als solcher gerade steht er den vielen von heute am fernsten.

War Naphtali Hirsch ein Politiker? Ja und nein. Ist der ein Politiker, der nicht im Anschauen der reinen Idee verharrt, ihr vielmehr unter den Menschen, in der erdenschweren Wirklichkeit, Stätte bereiten, ihr Organisation und damit Macht und Einfluss verschaffen will, so war Naphtali Hirsch ein Politiker wie kein zweiter. Nennt ihr aber den einen Politiker, der, die Idee praktisch zu fördern, in die Wirrnisse der Leidenschaften hinabsteigt, mit den Krummen, Gottgleich, in Krümme sich begibt und allgemach lernt, die Gesetze seines Handelns nicht von dem abzuleiten, was sein soll, sondern von dem, was da ist, oder sein kann, so streichet Naphtali Hirsch aus solcher Liste: in den Rat dergleichen Männer ist seine Seele nie und nimmer gekommen.

Naphtali Hirsch war eben ein jüdischer Politiker. „Haltet euch selbst rein, ihr Träger göttlicher Werkzeuge!“ Dieses dem jüdischen Politiker vom Propheten ins

Gewissen gerufene Flammenwort war ausschließlicher Leitstern seines politischen Handelns. Wie das Judentum Gottes *Wort*, so war ihm jede jüdische Organisation Gottes *Werkzeug*. Unbedingte Lauterkeit, durchsichtigste, einfachste Wahrhaftigkeit war ihm oberste Pflicht der Träger göttlichen Werkzeugs, der Gründer und Leiter jüdischer Organisationen.

Als Gottes Werkzeug begriff Naphtali Hirsch jede jüdische Organisation. Nicht als Menschenwerkzeug. Die Werkzeuge der Menschen sind an sich ethisch gänzlich indifferent. Der *Zweck*, zu dem sie gebraucht werden, verleiht ihnen erst den entscheidenden Charakter. Ich kann das Beil zum Aufbau eines Hauses, ich kann es auch zur Zertrümmerung eines Menschenlebens verwenden. Anders die jüdische Organisation. Welchem Zweck sie auch immer dienen soll, so hat sie in erster Reihe, schon an sich, *göttliches* Werkzeug zu sein, darf ihre Weihe nicht erst vom Zweck erhalten, muß vielmehr bereits als Werkzeug, gewissermaßen als *Selbstzweck*, das Gepräge der Göttlichkeit an sich tragen. Die erste Frage, die daher Naphtali Hirsch an jede jüdische Organisation zu stellen sich verpflichtet fühlte, war nicht die Frage nach ihrem *Zweck*, sondern die Frage nach ihrer *Verfassung*, die, nach göttlicher Vorschrift geregelt, ihr überhaupt erst die Legitimation verleihen konnte, göttliche Zwecke zu verwirklichen. Von der Verfassung der jüdischen Organisation verlangte er, dass sie ihm Garantie gebe für die dauernde Alleinherrschaft des Gottesgesetzes, dass sie sich solchermaßen als Verjüngung jener Urverfassung erweise, mit der Gott selber die jüdische Nation ausgerüstet hat.

Als Träger göttlichen Werkzeugs begriff Naphtali Hirsch die Gründer und Leiter der jüdischen Organisation. Zur Handhabung menschlichen Werkzeugs erscheint jeder berufen, der sich darauf versteht. Von den sonstigen persönlichen Qualitäten des Werkführers kann dabei füglich abgesehen werden. Anders bei den Trägern göttlichen Werkzeugs. Ihre *Fähigkeit*, das Werkzeug zu werten, steht erst in zweiter Linie. In erster Linie erhebt sich die Frage nach ihrer *Würdigkeit*. „Seid selbst erst rein!“, so lautet die Forderung des Propheten. Nur dem Lauteren wird im Judentum die Aufgabe zu teil, Lauteres zu fördern. Drum war es Naphtali Hirsch nicht gleichgültig, wen er zur Mitarbeit

anfrief, wenn es galt, jüdische Organisationen zu gründen und zu leiten. Ihm waren die Besten kaum gut genug. Er fühlte sich nicht dazu berufen, auch den Bösen oder den Minderguten, Gott gleich, in seine Dienste zu nehmen, um ihn, ein zweiter Weltenmeister, zum Kreißen zu bringen: Niemals wollte er Vorsehung spielen. Göttlichkeit des Werkzeugs und Reinheit der Werkführer, Gesetzmäßigkeit der Verfassung und Würdigkeit der Verfasser: das waren Forderungen, deren Erfüllung er heischte, ehe er sich dem Zwecke der Organisation zuwenden konnte.

Wie anders, wie ganz anders denkt man heute! Immer nur vom Zweck höre ich euch reden, dem guten, dem edeln, hohen und schönen, und frage ich euch nach Verfassung, frage ich euch nach Verfassern, wie seid ihr da bereit, ein mißtönendes Schlagwort mir gleich einem vernichtenden Verdikt entgegen zu halten: Prinzipienreiter! O ja, so würdet ihr wohl ihn auch nennen, dessen Bild ich euch eben entrolle. Aber beruhigt euch, ihr Wackeren: ein besseres, klingenderes Wort weiß ich für ihn, ein Wort, bestimmt, ihn gleich einer Krone zu schmücken: Ehrlichkeit!

Prinzipientreue und Ehrlichkeit sind sinngleiche Worte. Ehrlich ist, wer seine Seele niemals verleugnet; wer es verachtet, das Kostbarste, das ihm zu eigen, seine Persönlichkeit, zu vermummen. Wer sich bestrebt, in die Vielgestaltigkeit der Lebenserscheinungen durch die Einheit seines Wesens Harmonie zu bringen, statt sich selber, Proteus gleich, dieser Vielgestaltigkeit anzugleichen.

Naphtali Hirsch war die verkörperte Ehrlichkeit. Drum war er die verkörperte Prinzipientreue.

Das war das kostbarste Erbteil, das ihm, wie seinen Brüdern, sein großer Vater זצ״ל vermacht hatte.

Weil für Naphtali Hirsch Politik nichts anderes war als die Kunst der praktischen Verwirklichung seiner für wahr erkannten jüdischen Lebensgrundsätze, darum ist er als Politiker von einer wahrhaft klassischen Durchsichtigkeit. So mannigfach seine Bestrebungen waren, so lassen sie sich doch alle auf einen einzigen gemeinsamen Gesichtspunkt zurückführen: Dieser Gesichtspunkt ist kein anderer, als der in dem oben erwähnten Propheten-

wort als ewige Forderung niedergelegte: Göttlichkeit des Werkzeugs und Reinheit seiner Träger!

Göttlichkeit des Werkzeugs! In dieser Forderung wurzelt Naphtali Hirschs Bekenntnis zum entschiedensten Austrittprinzip. Mag die Reformgemeinde noch so viel Gutes leisten, mag sie die herrlichsten Institutionen schaffen und die edelsten Werke der Menschenliebe fördern: so ist sie gleichwohl ein organisatorisch völlig untaugliches Werkzeug zur Verwirklichung der jüdischen Idee, weil sie die Wahrheit dieser Idee durch ihre Reformen stündlich verleugnet, weil sie die Alleinherrschaft des jüdischen Gesetzes durch die Gebilde ihrer Willkür stündlich bedroht.

In Wahrheit ist aber gerade die jüdische Gemeinde das vornehmste, das wirksamste Werkzeug zur praktischen Verwirklichung des Judentums; sie ist geradezu die Urzelle jüdischen Lebens überhaupt. Ihr wandte daher Naphtali Hirsch seine eifrigste Fürsorge zu. Unendlich war die Liebe, die er für seine Gemeinde, für die Frankfurter Religionsgesellschaft, im Herzen barg. Unsterblich sind aber auch die Verdienste, die er um sie errungen hat. Er ist der Vater des Gesetzes vom Jahre 1899, das seiner Gemeinde für alle Zeiten die feste rechtliche Basis gewährte. Durch dieses Gesetz ist die zeitlich-zufällige Form die die religiöse Forderung, einer Reformgemeinde nicht freiwillig anzugehören, im Austrittsgesetz des Jahres 1876 erlangt hatte, tatsächlich in genialer Weise überwunden worden. Die Frankfurter Religionsgesellschaft ist seit diesem Gesetz auch rein juristisch keine von der Muttergemeinde abgesplitterte Austrittsgemeinde mehr, sie ist vielmehr juristisch der Reformgemeinde völlig koordiniert. Die Mitgliedschaft bei der Religionsgesellschaft zieht die Befreiung vom Zwang, der Reformgemeinde anzugehören, von selbst nach sich. Damit hat Naphtali Hirsch nicht nur das Werk seines Vaters erfolgreich gekrönt, er hat vielmehr dem deutschen Judentum überhaupt die Bahnen gewiesen, in denen es sich in Zukunft zu entwickeln haben wird. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Auseinanderfallen in zwei getrennte Konfessionen, das keimartig bereits im Gesetz vom Jahre 1876 enthalten ist, im Gesetz vom Jahre 1899 um einen bedeutsamen Schritt gefördert wurde. Das Auseinander-

fallen in zwei Konfessionen ist aber, wenn nicht die Neologie vorher zu Grunde geht, ohne Zweifel das Endziel des Kampfes, der gegenwärtig zwischen der deutschen Orthodoxie und der deutschen Neologie geführt wird. Wenn wir dereinst vor diesem Ziele stehen werden und es sich für den Staat dann darum handeln wird, der neu geschaffenen religiösen Institution rechtlichen Ausdruck zu geben, so wird man auf Naphtali Hirsch's Gesetz als ersten derartigen Versuch zurückgreifen, und wird dieses Gesetz mit wenigen Aenderungen zum Vorbild nehmen müssen.

Die politische Tätigkeit Naphtali Hirschs beschränkte sich aber nicht blos auf seine Gemeinde. Als Schriftführer der „Freien Vereinigung" hat er nahezu zwei Dezennien hindurch die Schicksale des deutschen Judentums entscheidend beeinflusst. Es ist gerade für die Gegenwart unendlich lehrreich, die Bedeutung dieser Wirksamkeit ins rechte Licht zu rücken.

Man hat heute vielfach ein überaus kurzes Gedächtnis oder bemüht sich, es zu haben. Man tut nicht selten so, als ob die eigentliche Bedeutung der „Freien Vereinigung" erst mit ihrer nach dem Ableben Naphtali Hirschs erfolgten sogenannten „Reorganisation" begonnen habe und setzt sich mit mehr oder minder geringschätzigem Achselzucken über das frühere „Idyll" hinweg.

Die Geschichte wird anders urteilen. Sie wird dem Wirken Naphtali Hirschs in der „Freien Vereinigung" volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Sie wird nicht anstehen, diesem Wirken eine unermessliche Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Orthodoxie zuzuschreiben.

Das Zeitalter Rabbiner Hirschs זצ"ל war im wesentlichen ein Zeitalter theoretischer Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Neologie. Diese Auseinandersetzung erreichte ihren Höhepunkt in der Aufstellung des Austrittprinzips, das die völlige Loslösung der organisierten Orthodoxie von der organisierten Neologie forderte. Als Rabbiner Hirsch die Augen schloss, war der Höhepunkt bereits überschritten. Die spekulative Müdigkeit, die in ausserjüdischen Kreisen um sich gegegriffen hatte, machte sich mehr und mehr auch unter den Juden geltend. Auf das Zeitalter theoretischer Auseinandersetzung folgte das Zeitalter sozialer Betätigung. Massgebend war hier nicht

zum mindesten der Antisemitismus, der Neologie und Orthodoxie mit gleichem Hasse beehrte. So schloss man denn Frieden. Man liess Prinzip Prinzip sein, versprach einander schonende Duldung, suchte sich die berühmten sogenannten „gemeinsamen Zwecke“ aus, und schuf diesen „gemeinsamen Zwecken“ gemeinsame Organisationen.

Das war die Situation, die der Nachfolger Rabbiner Hirschs antraf.

Sie schloss eine furchtbare Gefahr in sich. Die gegenseitige Duldung enthielt stillschweigend auch die gegenseitige — Anerkennung, die gegenseitige — Gleichberechtigung. Die einzige Wahrheit des Judentums, die Absolutheit ihres Wesens, die jede Verbindung zum Nichtjudentum — das ist ja Neologie — ausschliesst, dies und nichts Geringeres stand auf dem Spiel!

Diese Situation zu bekämpfen und also die Reinheit der Tradition zu retten, schloss der Nachfolger Rabbiner Hirschs mit Naphtali Hirsch einen innigen Bund.

Während zwei Dezennien war die „Freie Vereinigung“ die einzige Stätte, von der aus dem herrschenden sozialen Taumel, der letzten Endes zu religiösem Nihilismus führen musste, ein mächtiger Damm entgegengesetzt wurde. Auf die Gefolgschaft der Masse, auf „allgemeine Begeisterung“, auf den Kultus der Zahl musste freilich hierbei verzichtet werden. Es galt, in zähester Arbeit, mit höchster Selbstaufopferung, unter bewusstem Verzicht auf jede Prestigepolitik, unter bewusstem Verzicht auf „Popularität“, rücksichtslos und offen einer kompromissmutigen Zeit den reinen Spiegel der Wahrheit entgegenzuhalten, die Bündnisunfähigkeit des Abfalls immer von neuem in die Welt hinaus zu rufen und die Verderblichkeit der Gesamtorganisationen jederlei Art, sei es Gemeindebund, sei es Gesamtgemeinde, sei es Judenverband, sei es Judentag, sei es Rabbinerverband, sei es — last not least — Zionismus in Schriften voll Klarheit und Gedankentiefe, in Reden soll Ernst und Verantwortlichkeitsbewusstsein, dem Volke sowohl wie den Regierenden wieder und wieder vor Augen zu führen. Unter der tätigsten Mitarbeit Naphtali Hirschs hat die Freie Vereinigung — das ist ihr unsterbliches Verdienst — die Reinheit der Tradition gerettet! Das i s t doch wohl etwas! Nein, das ist viel, ist alles!

Ich wage den Satz auszusprechen: ohne die Frankfurter Religionsgesellschaft, ohne die „alte“ Freie Vereinigung wäre das Judentum in Deutschland heute unter einer Fülle sozialer Vieltuerei — versandet!

Absichtlich habe ich hier die Frankfurter Religionsgesellschaft neben der Freien Vereinigung genannt. Sie gehören beide zusammen. Letztere ist nichts, als eine Erweiterung der ersteren über die örtliche Beschränkung hinaus. So hat sie Rabbiner Hirsch זצ"ל sich gedacht; so sein Nachfolger; so auch Naphtali Hirsch.

Die Urzelle jüdischen Lebens, ihr Prototyp, das war für Naphtali Hirsch die Gemeinde, *seine* Gemeinde. Was er für die Gemeinde als richtig erkannt, das galt es ihm auf die grössere Organisation restlos zu übertragen. Die Beziehungen des Einzelnen zur Gemeinde waren ihm entscheidender Prüfstein für seine Würdigkeit als Gesamtheitsvertreter. Seine Gradheit liess es nicht zu, zwischen Gemeinde und Gesamtheit einen tiefsinnigen Unterschied voll dialektischer Tüftelei zu konstruieren. Wo immer er sich betätigte, fand man in ihm den gesinnungsfrohen Sohn seiner Gemeinde wieder. Gesamtheitsprinzip und Gemeindeprinzip waren ihm völlig identisch. Mit Entrüstung hatte er es abgelehnt, in seiner Betätigung für die Gesamtheit etwa das Gemeindeprinzip als bloss „lokale“ Norm zu überwinden. Kein Organismus, und wäre es der grösste, umfassendste, kann seine Urzelle verleugnen. Und was biologisch sich bestätigt, das ist auch die elementarste Forderung der Logik und der Ethik. Die Wahrheit ist niemals von blos lokaler Bedeutung. Allgemeingültigkeit ist vielmehr recht eigentlich das Pretorium jeder Wahrheit. Die Gemeinde verleugnen, um die Gesamtheit zu fördern: Naphtali Hirsch hätte in solchem Beginnen logischen und ethischen Selbstmord erblickt!

Wie anders, wie ganz anders denkt man heute! Ich sehe sie förmlich, die Neunmalweisen mit dem überlegenen Lächeln und der Bismarckgebärde, wie sie so gleich bereit sind, ein misstönendes Schlagwort mir entgegen zu halten: *Kirchturmpolitik*! Beruhigt Euch, geschätzte Strategen, ich weiss euch ein besseres Wort! Ich nenne es nicht Kirchturmpolitik, ich nenne es *Ueberzeugungstreue*!

Ueberzeugung ist kein Mantel, den man anziehen und ausziehen kann. Ueberzeugung geht an die Seele. Damit lässt sich

nicht spassen. Es gibt keine lokale Ueberzeugung. Nennt ihr uns Kirchturmpolitiker, so nenne ich eure Ueberzeugung eine Kirchturmüberzeugung; denn eure Ueberzeugung reicht nicht weiter, als euer Kirchturm reicht! Mag drum immerhin euch Naphtali Hirsch als Kirchturmspolitiker gelten: Solcher Name krönt!

Naphtali Hirsch war als Gesamtheitspolitiker der nämliche, der er als Gemeindepolitiker war. Erst durch Vermittlung der Gemeinde wurzelte er in der Gesamtheit. Aus dem Erdreich seiner Gemeinde sog er die Kraft und den Mut, um in der grossen Weltgemeinde tätig zu sein. Und nicht nur Kraft und Mut, sondern auch — Belehrung.

Naphtali Hirsch verstand es meisterhaft, eine Kunst zu üben, die heute gänzlich ausser Mode ist. Er verstand sich zu unterordnen. Er kannte seine Kompetenzen. Mit einem reichen jüdischen Wissen ausgestattet, hinreichend unterrichtet und begabt, um selbständig an die Quellen jüdischer Lebensnormen zu treten, war und blieb ihm gleichwohl jederzeit sein Rabbiner die religionsgesetzliche Autorität. Ich sage umgekehrt. Gerade weil Naphtali Hirsch ein echter תלמיד חכם war, gerade deshalb war es für ihn eine Selbstverständlichkeit, nun auch in Wirklichkeit sich als תלמיד desjenigen חכם zu fühlen und zu betätigen, der vor Gott und Menschen als verantwortlicher Führer seiner Gemeinde berufen war. Unendlich war die Treue, mit der er an seinem Rabbiner hing. Ihm war sein Rabbiner nicht blos für die Frage der Genießbarkeit eines Huhns die zuständige Behörde. Während zwei Dezennien hat Naphtali Hirsch in seiner gesamten überreichen politischen Tätigkeit keinen einzigen Schritt getan, ohne sich vorher den Rat und die Zustimmung seines Rabbiners zu holen. Er dachte nicht daran, aus der Last der Arbeit, die naturgemäß in erster Reihe ihm zufiel, und aus dem Uebermaß von Vertrauen, das ihm persönlich zuwuchs, nun seinerseits Rechte irgend welcher Art herzuleiten: wie ein echter Fürst in Israel war er meistbelastet, ohne doch irgend ein Privileg vor dem einfachsten Mitglied seiner Gemeinde in Anspruch zu nehmen. Seinem Volke zu leisten, das war sein einziger Wunsch. Niemals ging aber sein Ehrgeiz dahin, sich selbst als Führer zu demonstrieren. Denn er war frei von Eitelkeit. Als echter Sohn seines Volkes wußte er

das Glück zu schätzen, seines Teils beitragen zu dürfen, die rabbinische Autorität, und damit die Autorität des Religionsgesetzes selber, zu stärken und zu mehren. Auf כבוד התורה verstand er sich wie kein zweiter. Die fundamentale Bedeutung, die der „Ehre der Thora“ im Judentum zukommt, war ihm unendlich klar. Sie auch nur dem Scheine nach zu verletzen, hätte er niemals über sich gebracht. Dazu war ihm allein schon seine Gemeinde zu teuer. Von seinem Vater זצ"ל wußte er, wie sehr diesem der Bestand und das Wohlergehen einer wahrhaft jüdischen Gemeinde davon abhängig zu sein schien, daß der Rabbiner der wirkliche und einzige Führer seiner Gemeinde sei, seine Stimme gehört, sein Ansehen gemehrt und seine Ehre ängstlich gewahrt bleibe; das wußte er und danach verhielt er sich. Und wie er zwischen Gemeindepolitik und Gesamtheitpolitik schlechterdings keinen Unterschied kannte, so hätte er auch voll Unmut die seltsame Tüftelei abgelehnt, die Autorität seines Rabbinen nur in Gemeindesachen zu kennen, in Gesamtheitfragen aber öffentlich dem eigenen Rabbinen, wie Macht gegen Macht, auch im Schoße der Gemeinde selber, entgegen zu treten. Er hätte fürwahr der Gesamtheit einen schlechten Dienst geleistet zu haben geglaubt, hätte er ihr den Frieden seiner Gemeinde, die Autorität seines Rabbiners jemals opfern müssen. Der Gesamtheit dient man in erster Reihe dadurch, daß man der Gemeinde dient, und der Gemeinde dient man in erster Reihe dadurch, daß man in ihr die Autorität des berufenen Vertreters der Thora wie einen rocher de bronze stabiliert und ihm in allen religiösen Angelegenheiten — und welche Angelegenheiten des Judentums sind denn nicht religiös — die allen sichtbare Führerschaft zuweist und überläßt. Also dachte Naphtali Hirsch; also handelte er!

Und heute? Und heute? Ich lasse mein Ohr durch ganz Deutschland gehen und vernehme nirgends eine Stimme, die sich für die Autorität erhebt. Euch dagegen höre ich nur allzu deutlich, wie ihr mit schallenden Stimmen gegen den „blinden“ Gehorsam wettert, den man euch ansinnt, wie ihr so eifrig vom „Recht des Individuums“ faselt, das man euch rauben wolle, wie ihr so scharfsinnig, ach so scharfsinnig nach Wegen sinnet, eure Nacken dem „Joch der Autorität“ zu entziehen. Mit Verlaub, Geliebte, lasset euch sagen: Assimiliert seid ihr, das ist alles! Wisset nicht

oder wollet nicht wissen, daß die Grundlage des Judentums der Gehorsam, und daß die Ehrfurcht vor eurem Lehrer gleich der Ehrfurcht vor dem Himmel sei. Wisset nicht oder wollet nicht wissen, daß der beste und schönste Zweck ein einziges בזיון תורה nicht aufzuwiegen vermag. Wisset nicht oder wollet nicht wissen, daß das, wofür ihr nur Mißnamen habt, die schönste Zierde bedeutet, die je und je unsere אנשי מעשה geschmückt hat: Ich nenne sie Bescheidenheit.

Ehrlichkeit, Ueberzeugungstreue und Bescheidenheit: das sind die charakteristischen Merkmale, die Naphtali Hirsch als jüdischem Politiker zu eigen waren. Mit diesen Tugenden geschmückt, schwebt er uns vor: ein Träger göttlicher Werkzeuge von einer Reinheit und Würde ohnegleichen.

Zehn Jahre sind vergangen, seit Gott ihn von uns genommen. Der Schmerz um ihn hat längst in Wehmut sich aufgelöst. Aber heute noch, ja heute mehr als je, lebt tiefe Sehnsucht in uns, daß wir ihn wieder hätten . . . .

Das Agudah-Problem.

Mit Vorbedacht ist diese Ueberschrift gewählt, an deren Stelle man vielleicht die „Probleme der Agudah“ erwartet hätte; denn wir betrachten es als die Aufgabe dieser Darstellung, den Nachweis zu liefern, dass all die Probleme, welche an der Wiege der Agudah anfgetaucht sind, all die Schwierigkeiten, welche sich in Menschen und Gedanken der Realisierung der Idee entgegengestellt haben, letzten Endes auf die Lösung eines Problems hindrängen und dieses Problem heisst: Souveränität des Religionsgesetzes nach Inhalt und Form.

Eine Klarstellung zuvor. Es gibt keinen orthodoxen Juden, welcher ein Gegner des Agudah-Gedankens wäre, d. h. des Strebens nach einem Zusammenwirken aller in der Orthodoxie vorhandenen Kräfte. Drei Potenzen kommen hier in Frage, die Macht des Geldes, die Macht der Menschen, die Macht des Geistes; die Unterordnung dieser drei Potenzen unter das Religionsgesetz ist eine Forderung, welche lediglich ein anderer Ausdruck des oben gekennzeichneten Problems ist. Dass es trotz ernstester Be-

mühungen nach fast dreijähriger Arbeit noch nicht gelungen ist, diese Forderungen im Statut klar darzustellen, ist ein Zeichen dafür, wie ernst es der Orthodoxie um die Lösung des Problems zu tun ist. Man hätte ja — und vielfach ist die Anschauung vertreten — von der Grösse des Gedankens begeistert, zunächst arbeiten, wirken, sammeln, „leisten" und zu sich und der Gesamtheit das Vertrauen hegen können, sie werde bei jeweiliger Aktualität des Problems schon für jeden Augenblick das Richtige finden. Warum nur widerstrebt uns, den „Nörglern", die ewig „negieren", dieser Weg?

Gehen wir zur Wiege zurück. Ursprünglich — so kurz ist das Gedächtnis hoffentlich nicht — lag in derselben eigentlich ein soziales Problem. Man hatte es mit Recht als einen unhaltbaren Zustand empfunden, dass bei grossen, weltumspannenden Hilfsaktionen man sich stets der Vermittlung solcher Organisationen bedienen musste, welche eben jenes Grundproblem bereits gelöst hatten, allerdings in negativem Sinne. Diesem Uebelstande sollte abgeholfen werden. Es ist möglich — die Gewissheit möchten wir nicht behaupten — dass bei Beschränkung auf dieses Moment die Aguda viel rascher ihr Ziel erreicht hätte, viel leichter sich ihr Statut und ihre Organisation geschaffen hätte. Es ist müssig, über das, was hätte sein können, viel Worte zu verlieren, es ist unmöglich, heute sich auf den ursprünglich geplanten engeren Kreis der Aufgaben zurückzuziehen.

Nun kam aber urplötzlich zu diesem im Kerne sozialen Problem ein Kulturproblem. Der spätere Geschichtsschreiber des XX. Jahrhunderts wird es sicher als ein Symptom bezeichnen, dass fast alle im Schoße des Judentums geborenen Organisationen an diesem Kulturproblem scheiterten, jedenfalls von den Bahnen, die ihnen ursprünglich vorschwebten, bedeutend abzuweichen sich genötigt sahen.

Ein Kulturproblem in der Orthodoxie? Jawohl, so wenig glaubhaft es auch klingt. Man sieht im Westen das Wissen, im Osten das religiöse Wollen sich täglich mindern und hofft, dass eine Synthese beide Uebel zu heilen berufen sein wird. Man fürchtet, dass die im Osten noch heimische originale jüdische Kultur dem Ansturm der Jugend nicht standhalten wird, man hofft, dass im Westen das Nichtkennen, das Nichteindringen in

diese originale jüdische Kultur als Kulturdefizit empfunden werden wird. Damit aber ist die ganze Aufgabe der Agudah eine rein religiöse geworden und die Agudah bedeutet einen Versuch, diese Aufgabe in den Formen zu lösen, welche die modernen Gebilde der menschlichen Vergesellschaftung weisen.

Hier aber setzt das Problem ein, wenn man vergisst zu untersuchen, ob nun auch wirklich diese Probleme der originalen jüdischen Kultur — wir nennen diese das Religionsgesetz — adäquat sind. Hier liegt die Schwierigkeit des Organisationsstatuts. Zwei Gedankenreihen vor allen Dingen sind es, welche in diesem Zusammenhang bekämpft werden müssen; die eine hat das Schlagwort: Demokratie, die andere: Trennung von geistlicher und weltlicher Macht. Wir wissen nun allerdings nicht, ob in irgend einer Versammlung diese Worte in unverhüllter Klarheit zum Bewusstsein gebracht wurden.

Es gehört zum Wesen der Demokratie, dass entweder die Menschen sich selbst Gesetze geben (absolute Demokratie) oder dass die Menschen Vertreter wählen, welche nun ihrerseits für die Menschen bindende Normen schaffen (repräsentative Demokratie). Ist das nun im Rahmen des Religionsgesetzes für eine jüdische Organisation möglich? Ja, unter einer Bedingung, wenn sämtliche Repräsentanten neben dem zweifelfreien religiös-gebundenen Wollen auch das lückenlose religiöse Wissen besitzen und in der jeweiligen Normgebung lediglich die Anwendung des Religionsgesetzes feststellen, gleichfalls in der Bindung der subjektiven Meinung, welche im „Din“ gegeben ist. Dass dies aber keine Spur eines demokratischen Elementes an sich trägt, leuchtet ein. Man möge doch nicht vergessen, dass all das religiöse Unheil, all die Spaltungen in der ursprünglichsten Organisationsform, in der Gemeinde, lediglich und ausschliesslich der Infiltration durch den einer originalen jüdischen Kultur fremden demokratischen Grundgedanken zu verdanken ist, man möge ferner nicht vergessen, dass auch nur ein Spielen mit diesem Gedanken — möge es propagandistisch noch so wirksam sein, ein Erschüttern desjenigen bedeutet, was jüdische Kultur als Basis jeder Vergesellschaftung kennt, der Autorität.

Wer aber ist Träger dieser Autorität? Niemals die Masse. Nun hat man im Organisationsstatut der Agudah das Problem also zu lösen versucht, dass man den Rabbinerrat schuf, d. h. die

Zusammenfassung der relativen Thoragrössen der Diaspora zu einer Körperschaft, welche — ja hier türmen sich die Fragezeichen. Wir sprachen nicht von den technischen Schwierigkeiten, denn man erwidert uns, im Zeitalter des Telephons gibt es keine Entfernungen. Wir sprechen auch nicht davon, dass der Rabbinerrat hätte in Funktion treten müssen, ehe man irgend eine Lebensäusserung der Agudah hätte zulassen dürfen; wozu vom Vergangenen reden? Sondern wir fragen, wozu die Trennung in zwei heterogene Verwaltungsorgane. Kennt man denn in der Orthodoxie nicht mehr die Grundforderung für jede jüdische Organisation, dass auch die Exekutive nur und ausschliesslich aus Kennern der Thora bestehen soll? Man vergleiche bitte Choschen hamischpat Schluss von Kap. XXXVII mit allen Parallelstellen. Wird dem Rabbinerrat das eingeräumt, was ihm in Analogie des Religionsgesetzes eingeräumt werden müsste, von dem Delegiertenkongress abwärts bis zur Ortsgruppe die ausschliessliche Vorberatung jedes Antrags, das Vetorecht gegen jeden Beschluss des Kongresses, das stetige Eingreifen in die Exekutive, die stetige Ueberwachung der Verwendung aller Gelder, die ausschliessliche Prüfung aller Mandate, ja sogar die Bestimmung über die Mitgliedschaft zur Agudah in jedem einzelnen Falle, ja, wie ist denn dann noch eine Zweiteilung von Verwaltung und — Senat möglich? Wie ist ferner Vorsorge zu treffen, dass nicht auch der Rabbinerrat in die Sphäre derjenigen Autoritäten eingreift, die religionsgesetzlich ihm gegenüber selbständig bleiben müssen, d. h. der rabbinischen Autorität der einzelnen Gemeinde? Man täusche sich nicht, schon heute ist es nicht mehr eine Fabel, dass gutmeinende Menschen glauben, in diesem Rabbinerrat endlich die so heiss ersehnte Oberinstanz erblicken zu dürfen. Noch einem Bedenken möchten wir Raum geben und zwar sub specie aeternitatis. Der Rabbinerrat müsste in seiner Zusammensetzung ganz unabhängig sein vom Kongress oder vom Komitee, damit die Kreise der Relativität der Thoragrössen nicht zu weit gezogen werden. Er müsste das Recht der Cooptation haben und das Recht der Zurückweisung etwaiger, von anderen Stellen vorgeschlagenen Mitglieder. Es wäre also an dem, dass der Rabbinerrat, wenn anders er ein ernster Faktor in der Agudah sein soll, tatsächlich die Agudah bilden würde. Um ihn zu schaffen, müsste eigentlich als Ueber-

gangsstadium eine Art geistliche Kurie gebildet werden, ein Kongress der orthodoxen Rabbiner*) aus der ganzen Welt; wir verhehlen uns die Schwierigkeiten nicht, welche sich schon der Definition wegen auch diesem Projekt entgegenstellen.

Da aber die beliebte Trennung von Verwaltung und Rabbinerrat an und für sich nicht sympathisch ist, so gäbe es nur folgenden Weg.

1. Es müsste in absolut bindender Weise festgestellt werden, dass Beschlüsse der Agudah oder irgend eines ihrer Organe dann ungültig sind, wenn sie in religionsgesetzlich festgestellte Kompetenzen eingreifen. Diese Verfassungsnorm müsste jedem in die Agudah eintretenden Mitgliede klar zum Bewusstsein gebracht werden. 2. An die Spitze der Agudah müsste, von der „geistlichen" einmaligen Kurie bestimmt, eine solche Persönlichkeit gestellt werden, welche eine anerkannte Thoragrösse ist. Diese wählt sich — als Auswahl aus einer Vorschlagsliste des Delegiertenkongresses — Hilfskräfte zur Verwaltung aus. Der Vorsitzende ist verpflichtet, bei neu auftauchenden Fragen das Gutachten von mindestens zwölf גדולי הדור einzuholen. Betreffen diese Fragen nur ein spezielles, geographisch umgrenztes Gebiet (z. B. Gründung von Schulen u. dgl.) so hat er zwei Drittel der Gutachten aus diesem Gebiet zu wählen.*)

Hic Rhodus, hic salta; es muss sich zeigen, ob nicht die originale jüdische Kultur imstande ist, sich zu organisieren unter strengster Zurückweisung aller ihr fremden Elemente auf dem Gebiete der Gedanken und des Willens, ohne Scheu vor dem Vorwurf reaktionären Einschlags.

Das Problem ist klar; eine Lösung ist möglich, wenn Geld und Macht und Geist sich finden und — fügen. P. K.

---

*) Detaillierung dieses Projektes behalten wir uns vor

Briefkasten der Redaktion.

A.G. in N.: 100 גדולי תורה? Glückliches Zeitalter, in welchem selbst גדולי תורה Massenerscheinung sind! Im übrigen wandte sich der bewusste Artikel unserer Zeitschrift lediglich dagegen, dass bis zum heutigen Tage die organisatorische Zusammenfassung der גדולי תורה, wie sie bereits in Kattowitz provisorisch erfolgte, völlig einflusslos geblieben ist. An dieser Tatsache lässt sich nicht drehen noch deuteln.

Schluss des redaktionellen Teiles am 8. Januar 1914.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Jahrgang I. Heft 3.

Ein paar Worte über literarische Kritik.

Im Anschluß an die Klarstellung über die Tendenz dieser Zeitschrift (Heft 1, Seite 6/7) möge noch eine Kundgebung über unsere Auffassung von der literarischen Kritik erfolgen.

Es ist ja dieses Gebiet nichts Neues in der Welt der Orthodoxie; die im kodifizierten Religionsgesetz gegebene Zurückweisung der ספרים החצונים (unserer Auffassung nach waren dies auf einen Index gesetzte Werke, welche als solche bekannt gegeben waren) ist der klare Beweis. Nur aus der Pflicht zur Wahrung des religiösen Interesses war und ist das Recht abzuleiten, öffentlich die Beurteilung eines Werkes kundzugeben. Die Kritik traf zunächst nur das Buch.

Je mehr nun die literarische Produktion zunahm, desto mehr mußte der Gedanke der religiösen Autorität bedacht sein, die Pflichten der Kritik rechtzeitig und ausgiebig zu erfüllen. So wurde der Zeitpunkt der Kritik verschoben, indem dieselbe gleichzeitig mit dem Werke erschien. Das ist die Entstehungsgeschichte der הסכמה. Ihren vollendeten Ausdruck fand diese Einrichtung in der Bestimmung der Konferenz zu Ferrara 1554, nach welcher sowohl der Druck als auch der Kauf von solchen Büchern verboten wurde, bei deren Erscheinen nicht mindestens drei anerkannte Rabbinen für einwandfreien Inhalt garantiert hatten. Diese הסכמה bildet seitdem eine ganz hervorragende Eigenart in der jüdischen Literatur.

Es wird einmal eine dankbare Aufgabe eines späteren Literarhistorikers sein, festzustellen, wann eigentlich ein Teil der Orthodoxie aufgehört hat, von dieser Einrichtung Gebrauch zu machen. Zeitlich fällt es mit der Entwicklung der Neuorthodoxie zusammen, mit jener Zeit, in welcher sich der Individualismus bemühte, das Gebiet der Autorität möglichst eng zu umschreiben. Wir glauben, daß es im Osten auch heute noch keiner wagen würde, auf eine הסכמה souverän zu verzichten. Uns wäre in den jüngsten fünfzig Jahren viel erspart geblieben, wenn man allseitig sich hätte entschließen können, der Bestimmung von Ferrara irgendwie Rechnung zu tragen.

So lange das nicht der Fall sein wird, muß die moderne Form der Kritik die Aufgabe der הסכמה übernehmen. Sie tut es ungern, denn vor allen Dingen fehlt ihr die Autorität, mit welcher die הסכמה umkleidet war. Desto ängstlicher muß sie sich bemühen, den Prinzipien derselben zu folgen.

Da ist nun in den jüngsten Jahren eine merkwürdige Erscheinung zu Tage getreten, welche geeignet ist eine namenlose Verwirrung hervorzurufen. Man hat Bücher empfohlen trotz religiös-bedenklicher Äußerungen, wenn nur einzelnes Gutes sich darin fand. Damit war eine Aufgabe der Kritik verkannt. Dieselbe hätte unseres Erachtens, wenn anders sie eine Erfüllung einer religiösen Pflicht sein will, nur zweierlei Möglichkeiten. Entweder sie weist ein Buch zurück, wenn es mit der Überlieferung in Widerspruch steht, sei es in seiner Tendenz, oder in einer einzigen seiner Ausführungen, oder sie kann konstatieren, daß das kritisierte Werk den Anforderungen und Anschauungen des Religionsgesetzes entspricht. Sie kann aber niemals erklären, daß sie einzelne Abweichungen mit in den Kauf nehmen will, aus Rücksicht auf vieles des Guten, was ein Buch sonst enthält. Wir wissen genau, daß wir mit dieser Anschauung ziemlich isoliert dastehen, allein jedenfalls sollen im Rahmen dieser Zeitschrift nie solche Kritiken erscheinen, welche sich nicht zu der oben erwähnten Alternative bekennen. Neben der selbstverständlichen Aufgabe ihre Anschauung zu begründen, einer Aufgabe, welche man der Religion und dem Autor schuldig ist, soll aber die Kritik auch noch sich bemühen, diejenigen Probleme, welche in dem zu kritisierenden Buche behandelt sind, zu erörtern. Es ist klar, daß nur in Ausnahmefällen die

Kritik sich zu einem eigenen Werk ausgestalten kann, es genügt, wenn sie die Wege zeigt, wie die Probleme im wirklich jüdischen Schrifttum erfaßt wurden. So ist die Kritik entweder eine Widerlegung oder ein Kommentar. Wenn es uns gelingt, die Kritik in ansprechender Form und auf vornehme Weise der Objektivität zu geben, dann wollen wir bis zur Wiederherstellung der alten Einrichtung der הסכמה dem אמת ohne Rücksicht auf Reklame dienen. Unser ceterum censeo lautet: Die הסכמה wäre das Einzige, was in der Orthodoxie als Kritik gelten sollte.

Dr. Kohn, Ansbach.

Zur Charakteristik der ungarischen Orthodoxie.

I.

Die „ungarische Forderung“ in der Agudas Jisroel-Sache hat das „politische Programm“ unserer ungarischen Gesinnungsgenossen in weiten Kreisen der Orthodoxie zu einem Gegenstande lebhafter Erörterungen gemacht. Schon in Kattowitz trat ein übel vermerkter Gegensatz zwischen deutscher und ungarischer Art zutage. Dieser Gegensatz hat mittlerweile von seiner Schärfe nichts verloren, ja es besteht die Gefahr, daß er sich, falls die „ungarische Forderung“ nicht bald angenommen wird, auf unabsehbare Zeit noch vertiefen und befestigen werde. Die Folgen einer solchen Entwicklung wären unberechenbar. Eine Kluft würde sich auftun, die bisher — solange sich ihrer weite Kreise nicht bewußt waren — ignoriert, zumindest diskret verhüllt werden konnte. Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung muß unseres Erachtens verhütet werden. Ein dauernder Zwiespalt kann aber nur dann vermieden werden, wenn Deutsche und Ungarn sich gegenseitig zu verstehen suchen. Nicht begeifern wollen wir die Ungarn, wir wollen sie begreifen.

Es ist schwer, das Wesen des Einzelnen, schwerer, das Wesen einer ganzen Gemeinschaft zu begreifen; zumal das Wesen der jüdischen Gemeinschaft eines fremden Landes. Die Tatsache, daß die ungarische Orthodoxie sich zur selben Thora bekennt wie die deutsche, schließt die Möglichkeit gegenseitiger schwerer

Mißverständnisse nicht aus. Da helfen auch die modernen Verkehrsmittel nicht viel. Man muß in Ungarn *gelebt* haben, um zu wissen, daß die Einheit der Orthodoxie unter den bestehenden Verhältnissen von einer Weltorganisation nicht *vorausgesetzt* werden kann, sondern erst *geschaffen* werden muß. Was ist aber geschehen oder fragen wir besser: was *müßte* geschehen, damit das, was zur Zeit vorausgesetzt *wird*, auch tatsächlich vorausgesetzt werden *kann*?

Zunächst müßte man aufhören, mit Schlagwörtern zu operieren. An und für sich ist das Wort von dem gemeinsamen Glauben an das Dogma von תורה מן השמים nichts anderes als eine Phrase, die jeder Interpretationswillkür freien Spielraum läßt. Die Ungarn wußten, warum sie vor fünfzig Jahren, als sie die Trennung vollzogen, nicht die *Thora*, sondern den *Schulchan Aruch* als magna charta des überlieferten Judentums erklärten. Thora: dieses Wort war damals schon auf seiner langen Wanderung von Hand zu Hand zu einer abgegriffenen Scheidemünze geworden; das Wort Schulchan Aruch dagegen hatte sich noch die Schärfe seiner ursprünglichen Prägung bewahrt. — Damit kommen wir aber schon auf das politische Programm der ungarischen Orthodoxie zu sprechen; und wir wollten doch zuerst etliches zur Charakteristik ihres Wesens sagen.

Um gleich das wichtigste vorwegzunehmen: Wenn es irgendwo in der Welt jemanden gibt, der von Geschichte und Vorsehung geradezu prädestiniert erscheint, um Schulter an Schulter mit uns den Kampf für das überlieferte Erbgut aufzunehmen, in treuer Kameradschaft mit uns das Thorajudentum den kommenden Geschlechtern zu vererben, dann ist es die ungarische Orthodoxie. Unsere äußeren und inneren Schicksale ähneln einander. Beinahe um dieselbe Zeit sind Ungarn und Deutsche in den Kampf der Reform, Emanzipation und in all die inneren Krisen, die mit diesem Kampfe zusammenhängen, hineingezogen worden. Den Sturm und Drang, der zur Zeit das russische Judentum erschüttert, die Kinderkrankheiten der Reform haben die Ungarn längst hinter sich. Wie bei uns, so ist auch dort die Neologie seit langem schon über ihre Pubertätszeit hinausgewachsen. Das muß natürlich auf die Stimmung der Orthodoxie zurückwirken. Der Ungar kann sich eine Orthodoxie ohne Frontstellung gegen die

Reform gar nicht mehr denken. Er wird in diesen Gegensatz hineingeboren. Er ist sich stets bewußt, daß man auch anders sein kann als orthodox, und dieses Bewußtsein weitet seinen Blick und raubt ihm die Naivität. Der Russe ist viel naiver als der Ungar.

Mit diesem Fehlen der Naivität hängt es zusammen, daß der Ungar sehr mißtrauisch ist. Es gehört sehr viel Geschick dazu, um sein Vertrauen zu erwerben. Eine glänzende Außenseite imponiert ihm nicht. Ob sie nicht ein morsches Innere verdeckt? Das ist sein erster Gedanke. Er ist in der Beurteilung ausländischer Frömmigkeit ein großer Pessimist. Er hat viele Enttäuschungen erlebt. Er kennt das Martyrium der Thora und er kennt die Lockungen der Welt. Er weiß, wie schwer es ist, das erstere zu tragen, dem letzteren zu widerstehen; und er weiß, daß im Leben Feigheit und schmähliches Versagen häufiger anzutreffen ist, als heroischer Kampf und Sieg.

Wären die Ungarn optimistischer veranlagt, sie wären der Aguda längst beigetreten. Der Optimismus ist aber nicht immer eine gute Eigenschaft. Das sollten die Deutschen aus ihrer eigenen Geschichte wissen.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, machen die Ungarn jetzt eine ähnliche Entwicklung durch, wie die Deutschen Ende der siebziger Jahre. Damals wurde unter dem Eindruck des wieder auftauchenden antisemitischen Gespenstes ein Waffenstillstand mit der Neologie geschlossen. Die inneren Kämpfe wurden zurückgestellt, um desto energischer den Kampf mit dem äußeren Feinde aufzunehmen. Den Profit davon hat nur die Neologie gehabt. Das sieht man bei uns erst heute nach dreißig unerquicklichen Jahren ein. Zur Zeit tritt an die Ungarn eine ähnliche Versuchung wie damals an die Deutschen heran. Auch dort wird in manchen Kreisen der Gedanke eines Waffenstillstandes ventiliert. Auch dort bietet sich der Kampf gegen den Antisemitismus als die gemeinsame Plattform dar. Wir wollen abwarten, was die Ungarn machen werden; welchen Antisemitismus sie für gefährlicher halten: die nichtjüdische Feindschaft gegen das Thoravolk oder die jüdische Feindschaft gegen die Thorareligion. Ich glaube, die Wahl wird ihnen nicht schwer fallen. Sie werden sich sagen: Kämpfen wir gegen die Neologie, dann steht Gott sicher

auf unserer Seite; ob aber Gott auch dann auf unserer Seite steht, wenn wir gegen den Antisemitismus kämpfen, erscheint doch sehr fraglich; wer weiß, ob nicht Gott den Antisemitismus braucht, um die Neologen zu ärgern? . . . Die Ungarn werden ihren Gegnern nicht auf den Leim gehen.

Auch in der Pensions- und Reliktenfrage nicht. Die Ungarn könnten große materielle Vorteile haben, wenn sie in einen Waffenstillstand mit der Neologie einzuwilligen sich entschließen könnten. Denn die ungarische Neologie ist reich und die ungarische Orthodoxie ist arm. Letztere brauchte nur ein wenig umzulernen, sich ein wenig von ihrer Vergangenheit loszulösen, dann wäre wohl auch sie so weit und so reif, um das Judentum als eine Geldfrage zu begreifen. Die Deutschen sind bessere Geschäftsleute als die Ungarn. Im wirklichen und bildlichen Sinne. Der eine Sinn ist von dem anderen nicht zu trennen. Ein guter Geschäftsmann ist leicht geneigt, Kategorien des kaufmännischen Denkens auch in die religiöse Sphäre hineinzutragen. Sombart hat ein dickes Buch über den Einfluß der jüdischen Religion auf das jüdische Wirtschaftsleben geschrieben. Man könnte ebenso ein Buch über den Einfluß des jüdischen Wirtschaftslebens auf die jüdische Religion schreiben. Vielleicht würde dieses zweite Buch noch dicker ausfallen als das erste. Der Verfasser könnte aber nur ein Deutscher sein. In Ungarn hat sich das jüdisch-politische Denken der Orthodoxie von wirtschaftlichen Erwägungen ziemlich frei gehalten. Das kann vielleicht ein Fehler sein, ist aber sicherlich auch ein Vorzug.

Warum sollte man nicht auch in der Politik בטחון haben müssen? In der religiösen Sphäre bleibt ein Tatendrang, der sich auf Kosten der Prinzipientreue auslebt, verwerflich, auch dann, wenn er mehr erreicht, als die deutsche Orthodoxie erreichte. Ich möchte die Ungarn nicht über Gebühr in den Himmel heben. Sie haben auch Fehler. Diese Fehler liegen aber nicht auf der Grenzscheide von Prinzipientreue und Tatendurst. Mangel an Prinzipientreue hat bisher den Ungarn niemand vorgeworfen; eher sucht man sie des Gegenteils wegen in Verruf zu bringen.

Schon das bisher Vorgebrachte zeigt, wie ähnlich die Hemmungen sind, die Ungarn und Deutsche innerlich zu überwinden

haben. Auf andere Dinge werden wir noch zu reden kommen. Jetzt aber schon entsteht die Frage: wie kommt es, daß Ungarn und Deutsche so mangelhaft sich verstehen? Welcher Kobold drängt sich zwischen die beiden? Gleiche Schicksale pflegen doch sonst Menschen einander zu nähern!

Die Verschiedenheiten sind mannigfacher Art. Zunächst fällt ein Unterschied im Temperamente auf und, was damit zusammenhängt, in der Form des Kampfes gegen die Neologie. Der Satz: Fortiter in re suaviter in modo stammt nicht aus dem Ungarischen. Dafür ist aber auch der Ungar mehr als der Deutsche vor der Gefahr geschützt, aus lauter Angst sich fortiter in modo zu zeigen, suaviter in re zu sein. Dieses ängstliche Bedachtsein auf eine „vornehme Kampfesweise" hat auch eine bedenkliche Seite. Von einem bekannten Frankfurter Arzte, der sich nebenbei auch fürs Judentum interessiert, hörte ich einmal folgende Erklärung des Mischnasatzes: טוב שברופאים לגהינם: der Arzt muß auch grausam sein können; ein „gutmütiger" Arzt, der seinem Patienten die Schmerzen einer notwendigen Operation erspart, kommt ins Gehinnom. Das gleiche gilt aber auch für die jüdische Religion. Auch hier ist Grausamkeit am Platz, wenn die „vornehme" Form leicht mißdeutet werden könnte. Wir wollen uns das an einem Beispiel klar zu machen suchen. Wenn mich Jemand öffentlich einen Lügner nennt, dann ist es viel „vornehmer", ihn einfach zu ignorieren, statt mit heftiger Energie sich die Beleidigung zu verbitten. Man kommt aber durch Schaustellung einer kalten „vornehmen" Ruhe gar leicht in Verdacht, ein — ehrloser Schwächling zu sein. Wer sich mit seiner Religion so identifiziert, daß er jeden Affront, den man ihr antut, wie eine persönliche Beleidigung empfindet, kommt freilich sehr leicht in Versuchung, auch fortiter in modo zu sein, ist aber vor der bedenklicheren Gefahr geschützt, das Dogma von der — Gleichberechtigung der „Richtungen" im Munde zu führen, was auch ein wenig nach ehrloser Schwächlichkeit schmeckt.

Uebrigens ist die Form des Kampfes mehr oder weniger eine Bildungsfrage, über die wir noch zu sprechen haben werden. In erster Linie ist aber die heftigere Art, mit welcher die Ungarn Religionspolitik treiben, aus ihren wirklich traurigen Erlebnissen in der Vergangenheit zu erklären. Diese Erlebnisse — es wäre sehr wünschenswert, wenn sie uns einmal von berufener Seite

ausführlich und aktenmäßig geschildert würden — haben sie ängstlich gemacht und sie immer inniger mit ihren Errungenschaften sich verwachsen lassen. So würden sie von dem Worte „orthodox“ sich um keinen Preis jemals trennen wollen. Das hat sich in Kattowitz gezeigt. Auf deutscher Seite wird dieses Hängen am Wort als politischer Fetischismus empfunden. Ein Beweis, wie wenig man in Deutschland die ungarische Psyche kennt und würdigt.

R. B.

(Fortsetzung folgt).

Einige Bemerkungen zu Dr. Jampels „Vorgeschichte Israels und seiner Religion“.

Von Dr. A. Debré.

Nach Dr. Jampel harrt das Problem von Bibel und Babel, diese bedeutendste Frage der ganzen biblischen Religionswissenschaft noch immer der befriedigenden Lösung. Selbst objektive und wahrheitsliebende jüdische Forscher haben bisher aus Rücksicht auf die kindliche Anschauung des Laienpublikums, die sich die Israeliten durch die vormosaische Gesetzgebung wie auf einen anderen Planeten versetzt denkt, die Konnexionen zwischen Israels Religion und dem Leben seiner ursemitischen Vorfahren bestritten. Die Vertreter der jüdischen Wissenschaft hätten bei der Behandlung der alten Babylonier des elementarsten Grundsatzes der ganzen jüdischen Religion: „Was Du nicht willst, daß man Dir tu, das füge auch Deinem Nächsten nicht zu“, etwas mehr eingedenk sein müssen. Die sämtlichen Gegner Delitzschs haben in dem löblichen Eifer, die Ehre der Bibel zu schützen, völlig übersehen, daß sie dieselbe auf Kosten der biblischen Wahrheit verteidigen. Im Gegensatz zu allen anderen Gelehrten will Rabbiner Jampel beweisen, daß eine große Anzahl von deutlichen Berührungspunkten zwischen Bibel und Babel besteht, die von keiner noch so ehrlich gemeinten apologetischen Kleinkunst, am wenigsten aber von einer scheinbar berufsmäßigen haarspaltenden Sophistik wegdisputiert werden kann. Gerade diese verwandschaftlichen Beziehungen bestätigen nur die Echtheit und Wahrheit der jüdischen Ueberlieferung über das

religiöse Leben der vormosaischen Zeit. Dies Ergebnis reicht vor allem die vernichtendsten Waffen gegen die herrschenden kritischen Evolutionstheorien, welche an den Beginn der Geschichte Israels ein halbwildes Beduinentum stellen und so die biblische Religion aus den primitivsten Anschauungen des Polydämonismus, des Animismus und Totemismus ableiten zu dürfen glauben. Konsequenterweise fühlen sie sich dann auch bemüssigt, in den biblischen Satzungen die Stammesbräuche kulturloser Horden zu erblicken und jede höhere Tendenz aus ihnen auszuschalten, wie sie andrerseits, diejenigen biblischen Lehren, deren ethischer Gehalt keineswegs mehr geleugnet werden kann, bis spät in die vorchristlichen Jahrhunderte hinunterschieben zu müssen meinen.

Dies die These des Verfassers, von der man sich — wenn man von der עד שקמתי Pose absieht, die er dabei den andern Forschern gegenüber zu Unrecht einnimmt — nur sympathisch berührt fühlen wird. A la bonne heure! mag man denken, hier ward uns endlich ein Gelehrter bescherrt, der von unserer Tradition auch das I-Tüpfelchen nicht preisgibt, selbst wenn dadurch scheinbar die Ehre des Judentums bedroht wird. Heil dem Herrn Rabbiner. Wir brauchen in unserer Zeit der elastischen Worte und Begriffe mehr als je ehrliche Männer, die mit der Wahrheit auch dann nicht hinter dem Berge halten, wenn sie zur Meinung der Mitwelt im Gegensatze steht.

Doch wie bitter würde unser Leser enttäuscht werden, wenn er das Werk selbst aufschlüge. Nicht als hätte ich dem Verfasser ח"ו — Gedanken unterschoben, die ihm fremd, um dann desto leichter gegen ihn polemisieren zu können. Jeder Satz der These ist fast wörtlich seinem Buche entnommen. Nur daß zwischen jedem dieser Sätze dort leider noch andere Sätze stehen, bei deren Besprechung sich ergeben wird, mit welchem Recht Dr. Jampel sich als Champion der jüdischen Ueberlieferung aufspielt.

I.

Stellen wir zunächst seine Data aus der jüdischen Tradition über die urhebräische Gotteserkenntnis und -Verehrung zusammen. Er erwähnt die traditionellen Angaben betreffs des vorbiblischen Gottesglaubens, nach denen nicht nur

Männer wie Hennoch, Noah u. a. sondern auch Abimelech[1]), Malchizedek[2]), Bileam[3]) als Verehrer des wahren biblischen Gottes gelten. Jene Ursemiten haben auch schon Opfer dargebracht und dabei reine und unreine Tiere unterschieden[4]). Sie haben das Frühjahrsfest gefeiert und an חג האביב sogar מצות gegessen[5]). Siebentägige Hochzeitsfeier und die gleiche Zahl der Trauertage waren bei ihnen gang und gäbe[6]) und die Leviratsehe war ursemitischer Brauch[7]). Auch daß die Abgabe des Zehnten bereits bei den vorbiblischen Geschlechtern üblich war, hat uns die Bibel selbst berichtet[8]). Die den Maßstab der biblisch-religiösen Vorschriften bildende Zahl 7 war ebenfalls für die urgeschichtliche Zeit von großer Bedeutung[9]). II M. 16,22 kennt den Sabbat schon als bestehenden Brauch[10]). Von den Tagen Abrahams datiert das Gebot der Beschneidung[11]). Ja von diesem Patriarchen rühmt sogar die Ueberlieferung, daß er die ganze Thora erfüllte[12]). Für alle jene Geschlechter aber besaßen die ז׳ מצות בני נח[13]) oder nach Chulin 92b die שלשים מצות Gesetzeskraft. Zu diesen Rechtsetzungen, die die Grundelemente der vorisraelitischen Religion und Ethik darstellen gehört außer den Verboten des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Ehebruchs, des Mordes, des Raubes, des Genusses eines Gliedes von einem lebenden Tiere auch das Gebot für ein geordnetes Gerichtswesen und eine auf צדק ומשפט aufgebaute Rechtslehre zu sorgen. Die Forderung der Gerichtsbarkeit definiert רמב״ן zu I 34,13 folgendermaßen: אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחברו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן כענין הדינין שנצטוו

---

1) I B. M. Kap. 20.
2) I 14.
3) IV 22.
4) I Kap. 8, Vers 20.
5) I 19,3. Vgl. Raschi dort und ב״ר zu Satz 24.
6) I 29,27. S. Ramban dort.
7) I 38,24. Vgl. auch Malbin zur Stelle.
8) I 14,20.
9) I 4,24.
10) Vgl. auch סנהדרין נ״ו dass der Sabbat schon in Marah geboten.
11) I 17,10-14.
12) Vgl. ב״ר מ״ו.
13) סנהדרין נ״ו—כ״א.

בני ישראל[1]). Diese Hauptmomente, die selbstverständlich auch alle Forderungen des höheren Rechts involvieren, gelten nach der jüdischen Ueberlieferung als göttliche Gebote, die den erleuchtetsten Geistern der Urzeit offenbart wurden und die das biblische Gesetz später mit teilweisen Modifikationen übernommen hat.

Wie bewertet nun Dr. Jampel, der Verteidiger der Tradition, diese seine eigenen Data? Nun, er behauptet, daß die obenerwähnten „altheidnischen Bräuche", unter denen er die Beschneidung, die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren aufzählt, im Judentum zu keiner Zeit auf eine Uroffenbarung zurückgeführt worden sind. Und von den bei ihm in Anführungszeichen gesetzten „noachidischen Geboten" meint er, daß die „Großen und Weisen der Vorzeit vermittelst des durch ihre Vernunft sich offenbarten göttlichen Geistes soziale Bestimmungen zu treffen verstanden, die von der biblischen Gesetzgebung anerkannt worden sind" oder mit anderen Worten, daß „in der unverdorbenen Urzeit der göttliche Funke vermittelst der reinen Vernunft alle Menschengeister durchleuchtet hat." Damit wir aber über den scheinbaren Widerspruch zwischen seiner Leugnung der Uroffenbarung und seiner Bemerkung von dem durch die Vernunft sich offenbarenden göttlichen Geiste nicht stutzig werden, damit wir ja nicht in Versuchung geraten, vermittelst einer „haarspaltenden Sophistik" seine letzten Worte doch noch im Sinne einer Offenbarung zu deuten, schreibt er an einer anderen Stelle: „Ein Abraham wollte[2]) die edle Idee des absoluten Gehorsams gegen Gott mit dem Kindesopfer verbinden, bis ein höheres Aufleuchten seines Geistes[3]) ihm die Ueberzeugung brachte, daß das Bekunden jener gottgefälligen Gewinnung keines Menschenblutes bedarf." Als „haarspaltende Sophistik" wird nun freilich diese alexandrinisch anmutende Interpretation von niemandem angesehen

---

[1]) Eigentlich ist dieser Wortlaut dem משנה כסף zu הלכות מלכים פרק ט׳ ח״י entnommen.

[2]) Und es war nach diesen Begebenheiten, da versuchte Gott Abraham . . . und er sprach: Nimm deinen Sohn . . und bringe ihn als Ganzopfer. I 22 1—2.

[3]) Da rief ihm der Engel des Ewigen vom Himmel her zu: Lege nicht Hand an den Knaben. Daselbst Satz 11.

werden. Aber neugierig wäre ich was Dr. Jampel antworten könnte, wenn ihm jemand mittelst derselben Interpretationsweise demonstrieren würde, daß im Judentum keines unserer Gesetze je auf Offenbarung zurückgeführt worden ist. Für jeden aber für den die Erzväter keine symbolische Gestalten sind, steht die Tatsache der Uroffenbarung schon auf Grund des von Dr. Jampel selbst hierfür beigebrachten Materials unbezweifelbar fest. Nur eine Frage kann in Bezug auf dieselbe gestellt werden, nämlich, auf welche Geboten und Lehren sie sich erstreckt? Die Beantwortung dieses Problems zu versuchen oder auch nur anzubahnen, lohnt wohl eine — de facto nur scheinbare Abschweifung von unserem Thema; denn in Wahrheit werden wir des öfteren Gelegenheit haben, auf die Ausführungen Dr. Jampels zurückzukommen und unter anderem auch den schwachen Beweis, den er aus einem Midrasch und einer תשובת רשב"א für seine Auffassung bringt, ins richtige Licht zu stellen. Und last not least wird sich dabei die Antwort auf seine verwunderte — bei seiner Auffassung über Uroffenbarung freilich noch mehr Verwunderung erregende — Frage ergeben. Diese lautet: Wieso glaubt man in der Uebernahme der alten Gesetze eine Trübung des biblischen Offenbarungscharakters erblicken zu müssen, da ja selbstverständlich auch der ganze Inhalt des Dekalogs als schon in der vormosaischen Zeit bekannt vorausgesetzt werden muß?

Bevor wir zu den Einzelheiten übergehen, müssen wir zusehen, in wie weit das vorbiblische Gesetz neben dem biblischen noch Geltung hat.

Der רמב"ם zur משנה בחולין פרק גיד הנשה gibt uns darüber Aufschluss:

וז"ל ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה והוא מה שאמר מסיני נאסר לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפנינו כגון זה שאין אנו אוכלין אבמ"ה אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח אלא אלא שמ"ר אסר עלינו אבמ"ה במה שצוה בסיני שיתקיים אסור אבמ"ה וכמו כן אין אנו מלין מפני שא"א מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י מ"ר שנמול . . . הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני וכל אלו מכלל המצות.

Nur noch auf Grund des göttlichen Wortes an Mose wird nach der Offenbarung am Sinai Recht gesprochen. Das ursemitische

Gesetz (selbst das von Gott geoffenbarte!) gilt keineswegs als subsidiär hinter dem biblischen Rechte. Durch diese klaren Worte des Maimonides ist die Jampelsche Konstruktion, die dem „Bundesbuche"[1]) den Kodex Ammurabi gütigst als Hülle für seine Blöße gibt, um ihm so den Vorwurf zu ersparen, „daß nur ganz kulturlose Beduinenhorden ihr gesamtes Straf-, Zivil- und Eherecht in zwei Dutzend Paragraphen zusammenfassen können," ad absurdum geführt.

Es ist nicht richtig, „daß das pentateuchische Gesetz alle urhebräischen Satzungen und Verordnungen, soweit es dieselben nicht einschränkt, erweitert oder durch Protestbestimmung annulliert – stillschweigend akzeptiert oder wenigstens widerspruchslos hat weiter gelten lassen." Wir werden auf diese prinzipielle Frage, zu deren Beantwortung Dr. Jampel die jüdische Tradition mit keinem Worte herangezogen hat, an einer späteren Stelle eingehender zurückkommen müssen.

Wenn wir uns nun den Angaben unserer Tradition über vorbiblische Gesetze und Gesetzeskenntnis zuwenden, so dürfte es vielleicht geraten erscheinen, das, was uns Bibel, Halacha und Agadah bieten, zunächst klar auseinander zu halten. Zur Jampelschen Zusammenstellung der Notizen aus der Thora hätten wir wenig Material hinzuzufügen. Hier hat er nur das Gebot von פו"ר[2]) völlig übergangen. Das Verbot, das Glied eines lebenden Wesens zu genießen, gehört nicht nur zu den ז' מצות בני נח, sondern es steht auch verbis expensis in der Thora[3]). Ebenso die Bestrafung des Mordes[4]), woselbst die Ueberlieferung des דמו ישפך, wie in der ganzen heil. Schrift, als Schwertestod interpretiert und von diesem einen Gesetze die Strafe für die sechs anderen noachidischen Gesetzesübertretungen ableitet. Aus der Begründung der Sintflut[5]) könnte man vielleicht ein Verbot von גלוי עריות entnehmen. Doch sind die dortigen Angaben in dieser Beziehung zu unbestimmt. Das Opfer wird zwar vor dem פסח מצרים nirgends geboten, doch beweist die Unterscheidung Noahs[6]) zwischen reinen

---

1) Exod. 20—23.
2) I 9,7.
3) I 9,4.
4) I 9,6.
5) I 61-7.
6) I 8,20.

und unreinen Tieren, daß auch hierfür schon göttliche Bestimmungen getroffen waren. Jedenfalls ist dies die Meinung eines Ramban [1]).

הודיעו כי מעצמם יבואו לפניו שנים שנים ולא יצטרך הוא לצוד אותם בהרים ובאיים והוא יביאם בתיבה אחרי כן ובמעשה פירש זכר ונקבה וזה היה בכללם ואחרי כן צוהו שיקח מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה ובאלה לא אמר שיבואו אליו אלא שהוא יקח אותם כל הבאים להנצל ולחיות להם זרע באים מאליהם אבל הבאים להקריב עולות לא גזר שיבואו מעצמם להשחט אבל לקחם נח כי הצואה של שבעה שבעה היתה כדי שיוכל נח להקריב מהן קרבן וטעם הטהורה הקב״ה פי׳ לו סימני הטהרה אבל הכתוב יקצר לומר הטהור ע״פי התורה.

(Schluß folgt).

Einleitende Ideen zu einer jüdischen Geschichte.

Von Dr. Hermann Klein, Oberrabbiner in Eisenstadt.

Es gibt zwei Arten Geschichte zu treiben. Entweder man verfährt nach Chronistenart, indem man Tatsachen an Tatsachen reiht, oder man wählt einen Gesichtspunkt aus der Ideenfülle der Gegenwart, um von diesem aus die geschichtlichen Ereignisse zu überblicken. Der erste Weg ist die induktive Forschungsmethode, der zweite die deduktive, oder wie es in der Zunftsprache heißt: die rationalistische Methode. Der erste Weg ist der mühsamere, denn es sollen ja die einzelnen Bausteine zum Geschichtsgebäude zusammengetragen werden, die einzelnen Geschehnisse aneinandergereiht, die verschiedenen Begebenheiten einzeln und im Zusammenhange genau geprüft und betrachtet werden, während man im zweiten Falle sich eine Hypothese zurechtlegt und ihr dann alle Geschehnisse anpaßt — und geht es nicht willig, so braucht man eben Gewalt. Einer der modernsten Vertreter des liberalen Judentums sagt hierüber recht offenherzig wörtlich das Folgende: „Ich meine aber, die wahre Synthese und Deduktion sei doch das höhere. Denn die wahre Synthese ist kein Vorurteil, sondern das durch mühsame Betrachtung oder durch blitzartige Erleuchtung gefundene Endurteil, das nun wie ein wegekundiger Führer die Menge der Nachwandelnden richtig leitet. Der induktive Forscher weiß nicht,

---

[1]) Ramban zu I 6,20.

wohin er selber kommt; er hat überhaupt kein Ziel, sondern nur einen Weg. Der deduktive Forscher hat sein Ziel gefunden und spricht zu denen, die sich seiner Führung vertrauen: Hier ist das Ziel! Verlieret es nicht in dem verwirrenden Gewühl der Dinge aus dem Auge.“

Dieser Maxime sind bis nun fast alle Darsteller unserer Vergangenheit gefolgt, sie alle hatten ein Ziel, das sie durch „blitzartige Erleuchtung“ gefunden und dieses Ziel verloren sie niemals aus den Augen, wenn die Dinge sie noch so sehr verwirrten. Diese Blitze haben aber auch verheerend gewirkt. Was ist aus dieser Wissenschaft der blitzartigen Erleuchtung geworden! Diese Tatsache erklärt uns eine der merkwürdigsten Erscheinungen in dem wechselvollen Geschicke des jüdischen Volkes, daß nämlich unsere Brüder zur linken Hand, die sich niemals scheuten, Hand an die Wurzel des jüdischen Lebensbaumes zu legen, gerade der jüdischen Geschichtswissenschaft mit besonderer Liebe anhängen. Es ist doch zumindest höchst sonderbar, daß Männer, denen die Lehren aller Weisen wirklich sehr gleichgültig sind, sich alle erdenkliche Mühe gaben, selbst die Einbandsdeckel eines alten Talmudexemplars wissenschaftlich zu zergliedern und zu erklären. Dieser ihr Eifer müßte sie auch dann verdächtig machen, wenn wir ihre Beweggründe nicht kennen würden. Entweder sie wollen damit sagen, daß das Judentum bereits der Vergangenheit angehört, daß schon die Zeit gekommen ist, Inventur zu machen; denn die Gegenwart, in der man Geschichte macht, eignet sich nicht für eine historische Darstellung, denn es fehlt die Distanz, die zur richtigen Wertung der einzelnen Geschehnisse unbedingt erforderlich ist. Wer mitten im Hochgebirge steht, wird die Höhe der einzelnen Bergeskuppel nicht richtig einschätzen, erst aus der Form gewinnt man den richtigen Maßstab. Wenn man eine Schrift dem Auge zu nahe bringt, da verschwimmen die Buchstaben vor den Augen, und so vermag man die Schrift der Zeit, in der man steht, nicht zu entziffern. Unseren Alten war das ganze jüdische Leben von der Nationalgeburt des jüdischen Volkes bis in ihre Zeit hinein Gegenwart, es waren dieselben Ideale, die gleichen Kräfte wirksam und daher kommt es, daß wir gerade aus der Zeit, in der das Judentum geistig am höchsten stand, aus der Glanzperiode der jüdischen Wissenschaften nur ganz kümmerliche Ansätze zu einer geschicht-

lichen Darstellung der Begebenheiten überliefert erhielten. Erst unsere Reformer, die das alte Judentum begraben wollten, schufen Literaturgeschichten, die Friedhöfe der Gedanken, und man schrieb Geschichte als Friedhöfe der Begebenheiten. Oder aber, und das ist das Richtige, man trieb Geschichte, um aus ihr Berechtigung und Begründung für den religiösen Abfall zu holen. Das religiöse System, das sich die Herren zurechtgezimmert, war der hohe Gesichtspunkt, von dem man „wie von hohem Bergesgipfel, von wo das Auge einen weiteren Ausblick“ hat, die Ereignisse der jüdischen Geschichte betrachtet, dieses System war die Grundlage, die Basis dieser Geschichte, deren Ergebnisse dem System als Tragbalken dienen sollten. Und es ist neben den vielen Verdiensten Samson Raphael Hirsch's זצ"ל auch das sein Werk, daß er gegen dieses frevelhafte Spiel seine gewaltige Stimme erhob, zu einer Zeit, da alles diesen Trägern ihrer jüdischen Wissenschaft zujubelte. Und wahrlich die Blätter, in denen er über die Grätz und Frankl zu Gericht sitzt, sind nicht die welksten in dem Lorbeerkranze, den er sich um seine gewaltige Denkerstirne gewunden. Und selbst in unseren Kreisen scheint man diese seine Leistung nicht nach Gebühr zu würdigen. Selbst in unseren Kreisen ist die Meinung vorherrschend, der Herr Kirchheim Worte verlieh, daß Hirsch mehr die dogmatische Seite der Grätzischen und Frankl'schen Arbeiten verdammte als ihre wissenschaftlichen Resultate zerpflückte. Daß dem nicht so ist, braucht hoffentlich den Lesern dieser Zeitschrift nicht erst gesagt zu werden; nicht erst bewiesen zu werden, daß Hirsch die Wahrheit schreibt, wenn er sagt, daß „wir haben nirgends verdammt und immer bewiesen, haben es nirgends mit der dogmatischen Wahrheit und immer mit der wissenschaftlichen Wahrheit der Grätzschen Schrift zu tun gehabt, haben nirgends den Maßstab des Dogma sondern überall den Prüfstein der Kongruenz mit den historischen Quellen gehandhabt, aus denen diese Schrift geschöpft haben soll. Wir haben das Grätzsche Buch zur Hand genommen wie wir es denn noch jetzt in Händen haben und es noch ferner in Händen halten werden und haben das, was uns dort als Geschichte der Juden, insbesondere als Geschichte der talmudischen Lehrentwicklung geboten wird, an den Quellen wissenschaftlich geprüft. Daß durch Aufdeckung der Ungründlichkeit, Unwissenheit, Flüchtigheit — der oft unbegreiflichen

Mißhandlung und Verstümmelung der Quellen, sowie der willkürlichen Subjektivität, aus welchen diese Geschichte hervorgegangen, das System erschüttert werde, welchem diese Geschichtsdarstellung zur Stütze dienen soll, mag Herrn Kirchheim leid sein, mag Herrn Kirchheim verdrießen; uns würde das freuen, — wir sagen es offen — uns würde es freuen, wenn wir auch nur einen Beitrag geliefert hätten, daß einem unserer Zeitgenossen die Augen über die morsche, unwissenschaftliche Hohlheit des Bodens aufgehen mögen, der mit so vielem Gepränge als eine durch wissenschaftliche Forschung gesicherte Basis für die Zeitansichten über Judentum ausgegeben wird.“ Nicht die Resultate der Forschung für das religiöse System trafen Hirschs vernichtende Pfeile, sondern die Methode und die Art und Weise der Forschung selbst. Die rationalistische Methode leidet in der Geschichtsforschung Schiffbruch. Geschichte ist eine Wissenschaft von Tatsachen und Tatsachen sind nicht immer so liebenswürdig vorgefaßte Meinungen zu bestätigen. Sie mußten es sich daher den vorgefaßten Meinungen und dem „hohen Gesichtspunkte“ zu Liebe gefallen lassen, hinterher ein wenig korrigiert zu werden.

Die einzig richtige Methode ist daher die analytische, „die trockene Gelehrtenarbeit, die den historischen Stoff als totes Wissen registriert“, wie der moderne Gelehrte so spöttisch meint. Die Analyse ist aber blos der Weg, die Synthese das Ziel d. h. aus der Gleichmäßigkeit und den Rythmus der Erscheinungen gelangen wir zu Regeln, wir erkennen das, was den wechselnden als immanentes Prinzip zu Grunde liegt, als innerer Trieb und treibende Kraft der jüdischen Geschichte. Diese Regeln sind und sollen nur das Endergebnis eines vorurteilsfreien Studiums sein, nicht aber die Brille, durch die wir alles historische Geschehen betrachten und nicht die Krücke, mit deren Hülfe wir das Gebiet des Werdens und Vergehens historischer Phänomene, die Jahrtausende durchwandern.

Was aber das Wesentliche ist, daß man diese Erscheinungen als Jude betrachte. Die zum geflügelten Worte gewordene Forderung Hirschs: „Als Juden wollen wir sie lesen“ hat auch hier seine volle Berechtigung. Als Juden wollen wir sie lesen, die geschriebenen Denkmäler unserer Vergangenheit, als Juden uns liebevoll versenken in die geistigen Schätze, die uns Kunde bringen von dem Leben

und Weben der Vorfahren und den Juden wird sich der Geist der jüdischen Geschichte offenbaren! Die jüdische Geschichte ist zum weitaus größeren Teile Literaturgeschichte, denn unser Leben hat durch die Thora eine Durchgeistigung erfahren, daß unsere Geschichte mehr eine Geschichte des jüdischen Geistes ist, eine Geschichte der Durchdringung des Volkes mit dem Geiste der Lehre oder ein Nachlassen der Wirksamkeit dieses Geistes, denn eine Geschichte physischer Geschehnisse. Überall sieht und hört man das Wehen und Rauschen des jüdischen Geistes in der materiellen Betätigung jüdischen Lebens; immer schwingen Wellen des Geistes mit, wenn das Meer jüdischen Lebens in Bewegung gerät. Und dieses Wehen und Rauschen des jüdischen Geistes empfindet nur der, der Geist von diesem Geist ist, diese Wellen jüdischen Geistes tragen nur dem etwas zu, flüstern nur dem etwas ins Ohr, der diese Sprache versteht. Wessen Geist sich vom Judentum losgelöst hat, der versteht diese Sprache nicht, für den sind und bleiben die so sehr beredten Zeugen der Vergangenheit — stumm. Wer als Jude die Stätten der Vergangenheit betritt, wer als Jude die riesigen Folianten, den Niederschlag jüdischen Geistes durchblättert, wird uns wahre und objektive Kunde von unserer Vergangenheit bringen. Sein Subjektivismus ist ja dann die höchste und reinste Objektivität, denn nur ein solcher, der dieselben Ideale hochhält für die die Alten gelebt, in dessen Brust die Funken desselben Feuers glühen, das die Alten beseelt hat, kann erst in Wahrheit voll und ganz die Motive alles Geschehens begreifen. Unter der Hand eines wahrhaft jüdischen Darstellers würden die Gestalten der Vergangenheit Leben gewinnen und vielleicht auch auf unsere Gegenwart wohltuend einwirken.

Geschichte soll ja die Lehrmeisterin der Menschheit sein und jüdische Geschichte Lehrmeisterin der Judenheit. Nicht aus der Gegenwart sollen wir die Vergangenheit verstehen, sondern die Vergangenheit lehre uns die Gegenwart begreifen. Und was sehen wir in der Vergangenheit als treibende Kraft, als immanentes Prinzip der jüdischen Geschichte? Ich glaube es ist das Streben, *den jüdischen Geist in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit zu erhalten.* Dieses Streben setzt sich überall durch und dieses Streben liegt allen Kämpfen zugrunde, die je das jüdische Volk in zwei Lager spalteten. Ein großer Teil

des jüdischen Volkes litt stets an Nachahmungssucht, die Gier nach dem Fremden und Unbekannten hatte von den Seelen eines Teiles des Volkes immer Besitz ergriffen, ein großer Teil unterschätzte stets den Kulturwert jüdischen Geistes und überschätzte den inneren Gehalt fremder Kultur, während der andere Teil den jüdischen Geist, die Seele seiner Seele um keinen Preis opfern wollte. Vor der Zerstörung des ersten Tempels kämpfen die Besten des Volkes gegen den um sich greifenden Götzendienst, sie unterliegen und das Volk muß in die Fremde ziehen. Nebukadnezar, König von Babylon, erobert das Reich, zerstört Jerusalem und den Tempel und die Elite des Volkes wird nach Chaldäa geführt. Und was die Propheten und die anderen gottbegeisterten Männer nicht vermochten, das Volk von seinem Wahne zu heilen, die zwei Menschenalter im babylonischen Exil haben es vollbracht, das Volk kehrt zurück und ist für ewige Zeiten von seinem Hang zum Götzendienst geheilt. Vielleicht hat das Volk in Babylon die verschiedenen scheußlichen Götzenkulte von der Nähe gesehen, das eine steht fest, es hat in der Fremde seine eigenen geistigen Güter schätzen gelernt. Das Volk lebt ruhig dahin; über zwei Jahrhunderte geistiger Sammlung sind ihm gegönnt, bis es in neue, furchtbare Kämpfe verwickelt werden sollte. Der Anlaß kam von außen, aber der Kampf tobte im Innern. Dieser äußere Anlaß war der Kriegszug Alexanders des Großen, der griechische Bildung und Kultur nach Asien brachte. Die erste Begegnung war eine freundliche, wie ja diese beiden Kulturen sich nicht unbedingt ausschließen müssen. יפיפותו של יפת באהלי שם Der Schönheit, wie sie in Griechenland zur höchsten Blüte gelangte, wohnt auch erzieherische Kraft inne, nur muß die Schönheit der Wahrheit sich vermählen, sich ihr unterordnen, um ihre Kulturmission erfolgreich erfüllen zu können. Es liegt vielleicht auch ein tieferer Sinn in der Erzählung des Talmuds von der Begegnung Alexanders mit Simon Hazaddik. Alexander stieg vom Pferde und zeichnete den Hohepriester in ganz ungewöhnlicher Form aus. Ueber den Grund dieser bei ihm so seltenen Zuvorkommenheit befragt, gab er zur Antwort, daß er bei seinen siegreichen Schlachten stets eine dem Hohenpriester ähnliche Gestalt gesehen habe. Vielleicht kam ihm dadurch zum Bewußtsein, daß Griechentum und Judentum denselben Zielen zustreben, daß beiden dieselbe

Kulturmission geworden. Es wäre gar keine ungeschickte Wendung gewesen, die spröden Juden dem Griechentum zu gewinnen. Die spröden Juden! O wären sie es doch gewesen, wieviel Weh und Jammer wäre dem Judentum erspart geblieben! Das Judentum hat sich wie im Rausche der neuen blendenden Kultur hingegeben. Schönheitskultus trat an Stelle des Wahrheitsdienstes, Zügellosigkeit an Stelle der inneren Freiheit, Rausch an die Stelle ernster Lebensfreude. Das Fremde gefiel, weil es fremd war. Aber der Kern des Volkes wehrt sich mit ungeahnter Heldenkraft gegen das Aufgehen ins Griechentum und die Makkabäer siegen, der jüdische Geist in seiner Urwüchsigkeit und Reinheit ist gerettet.

Aber auch hier sehen wir die Wahrheit, daß, wenn auch der griechische Denker recht habe, daß der Kampf wohl der Vater aller Dinge sei, aber nicht auch die Mutter. Die Mutter aller Dinge ist der Friede. Auf Zeiten des Kampfes müssen lange Perioden des Friedens folgen, damit die Errungenschaften des Kampfes gehegt und gepflegt werden. Eine solche Periode des Friedens nach den heldenhaften Kämpfen war den Makkabäern nicht beschieden. Die ganze Zeit der Könige aus dem Hasmonäergeschlecht ist ausgefüllt mit inneren Kämpfen zwischen den Sadducäern, den geistigen Erben der Hellenisten und den Pharisäern, den Vertretern jüdischen Geistes. Die Kämpfe erscheinen einer oberflächlichen Betrachtung als politische Kämpfe zweier politischen Parteien, aber wer genauer hinsieht, merkt, daß es die alten Gegensätze sind zwischen Fremdkultur und jüdischer Kultur. Die Kämpfe führen zur Zertrümmerung des Staates, enden mit der Zerstörung Jerusalems und dem Brande des Tempels — und mit dem Siege des jüdischen Geistes. Die Pharisäer retten den jüdischen Geist, die jüdische Lehre aus der Katastrophe des Staates. Der jüdische Geist bedarf keines äußeren Rahmens, um sich zu entfalten. Die Lehre wird die Heimstätte der zerstreuten Juden, und in unermüdlicher Arbeit wird das Werk geschaffen, das dem Volke der Wahrheit zum Waffenarsenal wird, aus dem es die Waffen zur Behauptung im Kampfe ums Dasein des jüdischen Geistes holt. In fast tausendjähriger Geistesarbeit wird der Talmud geschaffen — der schriftliche Ausdruck des jüdischen Gesetzes. Was dieses Werk den Juden bedeutete, wer vermöchte dies in Kürze zu sagen! Es ward zur Volksseele des jüdischen Volkes und wer sich

an ihm vergriff, der traf das jüdische Volk in seinem innersten Kern. Und es erstanden dem Talmud Gegner. Anan predigt die Rückkehr zur Bibel. Ob hier nicht schon christliche Einflüsse sich geltend machen, wollen wir dahingestellt sein lassen. Aber die Karäer waren Freunde der Christen und der Mohamedaner. Sie wollten den jüdischen Geist zur Unfruchtbarkeit verurteilen, wie sie selbst in geistige Verknöcherung und Verkümmerung gerieten. Der jüdische Geist blieb auch hier Sieger. Einer mächtigen Eiche gleich trieb er auch unter der Erde Blüten und unter seinem mächtigen Kronendach lebten die Juden ruhig dahin. Auch das Zusammentreffen mit einer hochentwickelten Kultur in Spanien konnte ihnen nichts anhaben. Sie freuten sich der blühenden Kultur, aber sie vertauschte die ihrige nicht mit ihr, sondern drückten dieser Kultur den Stempel ihres Geistes auf. Diese Glanzperiode der jüdischen Wissenschaft ist getragen von jüdischem Geiste. Der führende Geist dieser Epoche ist ja unstreitig Maimonides, dessen Hauptwerk seine Jad Hachasakah ist. Und wenn er scheinbar in seinem Moreh dem Zeitgeiste Konzessionen macht, so war dies eben nur scheinbar. Der Moreh ist eher für die nichtjüdischen Philosophen bestimmt als für die jüdischen Nichtphilosophen. Die führenden Geister dieser Zeit waren unendlich stolz auf ihre urwüchsige jüdische Kultur und wollten auch die andere Welt zur Bewunderung jüdischen Geistes entflammen. Darum kleideten sie jüdische Gedanken in die Redewendungen, die ihren Zeitgenossen geläufig waren, in Kategorien, in denen sich das Denken ihrer Zeit bewegte. Die folgenden Jahrhunderte sind traurige Kapitel der jüdischen Geschichte, aber glänzende Kapitel der Geschichte des jüdischen Geistes. Der Katholizismus wird die herrschende Religion. Nichts wird unversucht gelassen, um die Juden zur Bekennung des Christentums zu zwingen. Alle Künste der Ueberredung und Verführung, alle Mittel des Geistes und alle Mordwerkzeuge läßt man in Aktion treten, um den jüdischen Geist zu brechen, doch das Judentum lehnt es ab, sich selbst untreu zu werden. Bei den sich züngelnden Flammen der Scheiterhaufen sieht man ein äußerlich geknechtetes aber innerlich unverwüstlich starkes Geschlecht, das ewig ist wie der Geist der Wahrheit, dessen Träger es ist. Aus der Asche der Scheiterhaufen steigen dem Phönix gleich immer neue Dulder, Kämpfer und — Sieger. Und das Judentum

bleibt einig in der Ablehnung fremden Geistes, fremder Kultur bis wieder ein neuer Alexander der Große sie mit neuen Idealen in Berührung treten läßt. Napoleon gehört auch zu denen, die gleich Sancherib und Alexander בלבלו את האומות, er bringt den Geist der französischen Revolution in alle Länder Europas, überall werden die Kerkerpforten gesprengt, die Scheidewände fallen und die Juden verlassen die Ghetti und Unzählige werfen sich den neuen Idealen in die Arme, während der Kern des jüdischen Volkes, die Elite, den jüdischen Geist in seiner Ursprünglichkeit erhalten will. Die modernen Hellenisten und Karäer, unter den Namen Reformer oder Neologen bekannt, griffen gierig nach dem Fremden. Die alte Schwäche der Nachahmungssucht, die Bewunwunderung des Fremden aus keinem anderen Grunde, als weil es fremd ist, die Ueberschätzung einer Kultur, die nie die unsere werden kann, und die Unterschätzung unserer geistigen Güter haben diese Verblendeten veranlaßt, die Brandfackel in das Haus Jakobs zu werfen. Sie sind Verräter am jüdischen Geiste, und ihnen gegenüber steht eine Schar, die unentwegt an den alten jüdischen Idealen festhält. Der Kampf dauert noch, ja er nimmt von Tag zu Tag schärfere Formen an. Wie er enden wird? Die Hellenisten wurden von den Makkabäern, ihre Erben die Sadducäer von den Pharisäern, die Karaiten von den Rabbaniten besiegt, denn der jüdische Geist ist ewig und unsterblich. Unsere Gegner, die modernen Sadducäer, lesen was anderes aus der jüdischen Geschichte heraus? O nein, sie lesen etwas anderes in sie hinein. Darum treten wir selbst an die Quellen heran, aus denen die Kenntnis von der Vergangenheit fließt, und als Juden wollen wir sie lesen, und sie werden uns in unserem Judentum bestärken.

הליכות עולם לו!

Kritische Streifzüge.

I.

Auf S. 215 ff. des X. Jahrbuches der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft empfiehlt Herr Rabbiner Dr. Ehrentreu in München eine von Raschis Erklärung abweichende Auffassung eines Aus-

spruches von Rab: היכי דמי חלול השם אמר רב כגון אנא אי שקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר (Joma 86a). Raschis Erklärung (וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל) erscheint dem Verfasser aus folgenden Gründen nicht stichhaltig:

„Zugegeben, was auch nicht leicht anzunehmen ist, daß der Fleischverkäufer seinen Kunden in Verdacht haben wird, er wolle die Bezahlung verweigern, so wird doch dieser Verdacht hinfällig, sobald er einige Stunden später oder am folgenden Tage Bezahlung leistet; warum muß er den Preis für seinen Einkauf לאלתר „sofort“ erlegen? Kann ein Versehen, das sogleich wieder gut gemacht werden kann, ein חלול השם genannt werden? Und warum erwähnt Rab gerade den Einkauf von Fleisch und nicht auch den Einkauf anderer Lebensmittel und sonstiger Bedarfsartikel, bei denen doch derselbe Verdacht entstehen könnte? Maimuni verallgemeinert in der Tat diese Vorsichtsmaßregel für alle Fälle: Jesode Thora 5, 11.

Raschi selbst hat uns den Weg zu einer viel einfacheren und näherliegenden Erklärung gewiesen. Chulin 44b sagt die Gemara: Wenn ein חכם eine rituelle Anfrage in erleichternder Weise entschieden hat, so soll er den betreffenden Gegenstand nicht kaufen, um den Verdacht zu vermeiden, als ob er für seine erleichternde Entscheidung von dem Verkäufer begünstigt worden wäre. Raba hat aber, so erzählt der Talmud daselbst, dennoch von einem Metzger, dessen Vieh er gelegentlich einer Anfrage für כשר erklärt hatte, Fleisch gekauft. Seine Frau, die Tochter des Rab Chisda, stellte ihn darüber zur Rede, indem sie sagte: „Mein Vater hat von einem בכור, den er zu schächten erlaubte, kein Fleisch kaufen wollen. Darauf sagte Raba, beim בכור liege die Sache anders, denn, da dieser nicht nach dem Gewicht verkauft werden darf, kennt man nicht den genauen Preis und es könnte daher der Verdacht einer Begünstigung entstehen. Bei einem gewöhnlichen Stück Vieh, das nach Gewicht verkauft wird, kann ein solcher Verdacht nicht entstehen, denn מתקלא מוכח „das Gewicht beweist es doch“. Es kann sich jeder überzeugen, daß ich für das Litra (Pfund) Fleisch den üblichen Preis bezahle. Dazu bemerkt Raschi: ונותן המעות מיד „er hat auch sogleich den Preis erlegt“, denn sonst wäre ja doch wieder dem Verdacht Tor und Tür geöffnet.

Aus diesen Worten Raschis ergibt sich, daß ein תלמיד חכם der gelegentlich einer שאלה ein Tier für כשר erklärt hat, nur dann

von dessen Fleisch für seinen Bedarf kaufen darf, wenn er sogleich Bezahlung leistet. Das, meine ich לע״ד, wäre der Sinn jener eingangs angeführten Worte von Rab: es wäre schon ein Chillul Haschem: אי שקילנא בשרא מטבחא וכו׳ wenn ich Fleisch vom Metzger kaufte und nicht sogleich den Preis dafür erlegte. Das bezieht sich aber nur auf solche Fälle, in denen seine Entscheidung angerufen und die von ihm als כשר beschieden wurden, was als selbstverständlich nicht weiter hervorgehoben zu werden brauchte. Damit erklärt sich auch, warum er speziell beim Einkauf von Fleisch so vorsichtig sein mußte".

Gegen diese Auffassung erlauben wir uns folgende Einwände zu erheben:

Ganz abgesehen von der Frage, ob es aus inneren Gründen überhaupt möglich ist, den Gedanken der Talmudstelle Chulin 44b kurzerhand auf die Stelle in Joma 86a zu übertragen, erscheint es von vornherein wenig glaubhaft, daß Raschi eine so nahe liegende Parallele sich hätte entgehen lassen, wenn eben nicht triftige Gründe zur Abweisung dieser Parallele raten würden. In der Tat scheint uns die Auffassung des Herrn Dr. Ehrentreu aus folgenden Gründen nicht stichhaltig zu sein.

Wenn sich der Ausspruch von רב nur auf solche Fälle bezöge, „in denen seine Entscheidung angerufen und die von ihm als כשר beschieden wurden, was als selbstverständlich nicht weiter hervorgehoben zu werden brauchte", wie ließe sich damit der unmittelbar auf den Ausspruch Rabs folgende Satz des אביי vereinen: לא שנו אלא באתרא דלא תבעי אבל באתרא דתבעי לית לן בה! (Vgl. Raschi z. St.). Wäre es רב, wie der Verfasser meint, in all den Fällen, die ihm vorschweben, bei seiner sofortigen Bezahlung darum zu tun gewesen, den Verdacht zu vermeiden, als ob er für seine erleichternde Entscheidung von dem Metzger begünstigt würde, warum sollte dieser Verdacht באתרא דתבעי wegfallen? Der Verdacht freilich, von dem Raschi spricht, כשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן, bei säumiger Zahlung für einen גזלן gehalten zu werden, fällt באתרא דתבעי naturgemäß fort. Wer an solchen Plätzen, wo es üblich ist, daß der Metzger nach der Fleischlieferung in den Häusern der Käufer sein Geld einfordert, nicht sofort im Augenblick der Entgegennahme des Fleisches bezahlt, der wird deshalb von seinem Metzger noch nicht für einen גזלן gehalten werden. Weiß ja der Metzger,

daß der Käufer deshalb nicht sofort bezahlt, weil es an dem betreffenden Orte üblich ist, erst nach Eintreffen der Metzgerrechnung zu bezahlen. Allein der Verdacht, von dem Chulin 44b die Rede ist, der Verdacht, für einen bestechlichen חכם gehalten zu werden, der לקולא entscheidet, um dafür vom Metzger mit Preisermäßigung belohnt zu werden: warum sollte dieser Verdacht באתרא דתבעי wegfallen? Dieser Verdacht fällt ja nur dann fort, wenn die im Laden befindlichen Mitkäufer mit eigenen Augen wahrnehmen, daß der חכם für sein Fleisch denselben Preis bezahlt wie jeder andere. Um diesem Verdacht vorzubeugen, muß das Geld überall, einerlei ob באתרא דתבעי oder לא תבעי, sofort bezahlt werden.

Dazu kommt aber noch das folgende überaus wichtige und wesentliche Moment, welches die Auffassung Raschis auch dann rechtfertigen würde, auch wenn der Ausspruch von רב nicht die im drauffolgenden Satze des אביי liegende Einschränkung erführe. Worum handelt es sich denn in dieser Talmudstelle? Herr Dr. Ehrentreu hat es zu Beginn seines Aufsatzes sehr richtig dargelegt: „Joma 86a erörtert der Talmud, was alles unter חלול השם zu begreifen sei. Es kommt auf die Persönlichkeit an, heißt es dort. Ein in den Augen seiner Zeitgenossen hochstehender und verehrter Mann kann sich durch das geringfügigste Vergehen dieser schweren Sünde schuldig machen. Solche Männer müssen mit besonderer Gewissenhaftigkeit über ihre Schritte wachen, um nicht Anstoß zu erregen. So sagte Rab von sich: כגון אנא וכו'“.

Es ist also von der besonderen Gewissenhaftigkeit die Rede, die von hochstehenden Männern an den Tag zu legen ist, um חלול השם zu vermeiden. Was bei großen Männern zu חלול השם führen kann, das muß deshalb noch nicht, wenn es von gewöhnlichen Menschen geübt wird, חלול השם erzeugen. Gewöhnliche Menschen brauchen sich vor sublimeren Möglichkeiten des חלול השם weniger in Acht zu nehmen, als große, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die öffentliche Meinung über das Verhalten großer Männer viel strenger zu Gerichte sitzt als über das Verhalten gewöhnlicher Menschen und weil, je inniger die Persönlichkeit großer Menschen mit der Idee, die sie verkörpern, verwachsen ist, desto unfehlbarer jeder schwarze Fleck, der auf dem Charakterbilde ihrer Persönlichkeit auftaucht, seinen Schatten auch auf die Sache, die sie vertreten, wirft.

Wir fragen nun: Ist es denkbar, daß רב, als er ein Beispiel von besonderer Scheu vor חלול השם anführen wollte, daran gedacht haben kann, was ihm Herr Dr. Ehrentreu supponieren möchte? Wenn רב, so oft er eine Anfrage לקולא entschied, für das Fleisch, das er daraufhin vom Metzger bezog, den Preis sofort erlegte, hätte er sich dessen als einer besonderen Achtsamkeit vor חלול השם rühmen können? Hätte er damit nicht vielmehr im Sinne der Talmudstelle Chulin 44b das Mindestmaß an Behutsamkeit an den Tag gelegt? Sagt nicht die Gemara daselbst: „Wenn ein חכם eine rituelle Anfrage in erleichternder Weise entschieden hat, so soll er den betreffenden Gegenstand überhaupt nicht kaufen, um den Verdacht zu vermeiden, als ob er für seine erleichternde Entscheidung von dem Verkäufer begünstigt worden wäre“? Und hat nicht Raba, wie der Talmud daselbst erzählt, als er von einem Metzger, dessen בהמה er für כשר erklärt hatte, Fleisch kaufte, der Tochter des Rab Chisda gegenüber, die ihn deswegen zur Rede stellte, indem sie ihm von der Gepflogenheit ihres Vaters, von einem בכור, das er zu schächten erlaubte, kein Fleisch zu kaufen, erzählte — den auffallenden Mangel an Behutsamkeit vor חלול השם, der in seinem Verhalten zu Tage trat, erst durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen einem בכור und einer gewöhnlichen בהמה rechtfertigen müssen? Und eines solchen Mindestmaßes an Hut vor חלול השם hätte sich רב als eines Beispiels von besonderer Achtsamkeit rühmen sollen?

Nein! Wenn die Gemara in Joma 86a die Frage aufwirft: היכי דמי חלול השם, so darf die Art חלול השם, von welcher hier die Rede ist, nicht mit der gewöhnlichen Art von חשדא verwechselt werden, worum es sich in Chulin 44b handelt. Dort gilt es lediglich einem gewöhnlichen חשד auszubiegen, wie er nicht blos einen „in den Augen seiner Zeitgenossen hochstehenden und verehrten Mann“, sondern Jedermann bedrohen kann. Die betreffende Stelle in Chulin lautet doch wörtlich so: ותיפוק ליה משום חשדא דתניא דן את הדין וכו׳ וכן העדים שהעידו כולן רשאין ליקח אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו וכו׳ כי הא דרבא שרא טרפתא וכו׳. Es ist also hier keineswegs von den besonderen, sublimeren חשד-Möglichkeiten die Rede, die nur bei großen, hervorragenden Männern zu חלול השם

führen können, sondern von solchen Möglichkeiten der Verdächtigung, denen Jedermann, וכן העדים שהעידו כולן, ohne Unterschied des Standes und Ranges in gleichem Maße ausgesetzt sind. Wenn demnach רב in Joma der sofortigen Bezahlung des Metzgers als einer besonderen Hut vor חלול השם sich rühmt, so kann er dabei unmöglich an die Vermeidung eines simplen חשד gedacht haben, wie einem solchen Jedermann ausgesetzt ist, vielmehr muß und kann sein Ausspruch nur so verstanden werden, wie ihn Raschi erklärt.

Was sagt Raschi? כשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל. „Wenn ich säumig bin in der Bezahlung, wird er sagen, daß ich ein Räuber sei, und er wird mich zum Vorbild nehmen, um gleichfalls in leichtfertiger Weise Unredlichkeit zu üben". Damit rückt Rabs Ausspruch erst in das rechte Licht. Wenn ein gewöhnlicher Mensch מאחר לפרוע ist, dann wird er vom Metzger nicht gleich für einen גזלן erklärt werden. Da wird sich der Metzger sagen, es hat auch Zeit, wenn der Käufer „einige Stunden später oder am folgenden Tage Bezahlung leistet; warum muß er den Preis für seinen Einkauf לאלתר ‚sofort' erlegen?" Und selbst wenn der Metzger über die säumige Zahlung gewöhnlicher Kunden den Kopf schüttelt, so wird er deshalb aus ihrer säumigen Zahlung noch nicht die Berechtigung herleiten, selber מזלזל בגזל zu sein. Anders, ganz anders, wenn ein Mann wie רב im Laden des Metzgers erscheint. Je höher die ethischen Anforderungen sind, denen ein Mann wie רב auf allen Gebieten des Lebens zu entsprechen hat, desto eher wird er auch dort in den Verdacht laxer Anschauungen geraten, wo gewöhnliche Menschen vor einem solchen Verdachte geschützt sind. רב hat seinen Metzger gekannt. Er wußte, daß Jenem nur eine scheinbar stichhaltige Ausrede genügen würde, um מזלזל בגזל zu sein. Er wußte, wenn er nur einmal säumig wäre in der Bezahlung, daß dies von Jenem sofort als ein willkommener Anlaß aufgegriffen werden würde, um sich in seinen eigenen Geschäftsusancen das Verhalten eines „großen Mannes" zum Vorbild zu nehmen: Wenn ein Mann wie רב in Geldsachen lässig ist, dann wird es doch Niemand einem Metzger verübeln, wenn auch er es nicht so genau nimmt und dergl. mehr. Wenn רב nun von sich rühmt, daß er bestrebt sei, durch sein Verhalten selbst einer

solch entfernten Möglichkeit von חלול השם vorzubeugen, so hat er damit in der Tat eine ganz besondere Gewissenhaftigkeit an den Tag gelegt, wie es dem Idealbilde eines „in den Augen seiner Zeitgenossen hochstehenden und verehrten Mannes“ entspricht. —

Wenn es für die Richtigkeit dieser Auffassung noch eines Stützpunktes bedarf, so brauchen wir nur jene Rambamstelle Jesoda Thora 5, 11 etwas genauer anzusehen, auf die sich Herr Dr. Ehrentreu zur Bekräftigung seiner Auffassung beruft. Es werden da verschiedene Fälle aufgezählt, in welchen ein אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות sich so verhalten kann, daß הבריות מרננים אחריו בשבילם. Darunter befindet sich nun auch der auf den Ausspruch von רב zurückgehende Fall: כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר. Herrn Dr. Ehrentreu ist es nun auffallend, warum רב gerade den Einkauf von Fleisch und nicht auch den Einkauf anderer Lebensmittel und sonstiger Bedarfsartikel erwähne, bei denen doch derselbe Verdacht entstehen könnte; Maimuni verallgemeinere in der Tat diese Vorsichtsmaßregel für alle Fälle. Nun lehrt aber ein gründlicher Blick in diese Rambamstelle, warum Maimuni Rabs Vorsichtsmaßregel für alle Fälle verallgemeinert hat. Ausdrücklich heißt es doch daselbst: וכיוצא בדברים האלו הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. Mit anderen Worten: Dort, wo die sublimsten ethischen Anforderungen persönlicher Selbstzucht in Frage stehen, lassen sich keine festen, allgemeingiltigen Normen aufstellen. Hier hat immer in jedem Einzelfall die betreffende Persönlichkeit über ihr Verhalten zu entscheiden. Zu den an dieser Rambamstelle aufgezählten Fällen gehört auch der folgende: או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן, ein durch Thoragelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichneter Mann muß in seinem gesellschaftlichen Verhalten, in der Unterhaltung, in Speise und Trank, die erforderliche Distanz zu wahren wissen, um keinen Anlaß zu חלול השם zu geben. Wie groß diese in jedem Einzelfall zu wahrende Distanz sein und wem gegenüber sie in dieser oder jener Größe gewahrt werden soll, darüber lassen sich keine stabilen Vorschriften aufstellen, das zu bestimmen, muß in jedem Einzelfall der חכמה des betreffenden אדם גדול überlassen werden. Was aber für das Verhalten des אדם גדול an den Stätten des geselligen Lebens gilt, das gilt ebenso

für sein Verhalten an den Stätten des geschäftlichen Lebens. Auch hier muß es in jedem Einzelfall ihm allein überlassen werden, wie er sein Verhalten zu regulieren habe. Wenn רב nun von sich selbst erzählt: כגון אנא אי שקילנא בישרא וכו׳, ich pflege im Verkehr mit meinem Metzger niemals zu vergessen, mit wem ich es zu tun habe, so hat רב keineswegs mit diesem Ausspruch eine allgemein giltige, für jeden אדם גדול maßgebende Forderung aussprechen wollen, vielmehr nur etwas rein persönliches, individuelles damit berichten wollen: ich pflege diese Vorsicht meinem Metzger gegenüber walten zu lassen, glaubt ein anderer אדם גדול, diese Vorsicht seinem Schneider gegenüber walten lassen zu müssen, dann ist er natürlich ebenso dazu verpflichtet. Es ist daher ohne weiteres klar, daß Maimonides, dessen Aufgabe es ist, aus den Sätzen des Talmuds die allgemeinen halachischen Normen zu abstrahieren, das spezielle Beispiel von רב in die allgemeine Fassung umgießen mußte: כגון שלקה ואינו נותן דמי המקה לאלתר.

(Schluß folgt).

Antwort auf das „amtsbrüderliche Schreiben" des Rabbiners zu Zabrce.

Von Dr. A. D.

Motto: הזקה על הבר שאינו מוציא מתחת
ידו דבר שאינו מתוקן. (פסחים ט׳)

„Wenn Sie sich heute Mittag ein vergnügtes Stündchen bereiten wollen!" meinte jüngst Dr. P. K. und reichte mir die „Jüdische Presse" hin. Ich zog mich behaglich in meine vier Pfähle zurück und las das „amtsbrüderliche Schreiben an den Rabbiner zu Ansbach". Na, mit dem „vergnügten Stündchen" war's leider Essig. Ich konnte mich nicht entschließen, in dem Schreiben blos eine Bierrede zu sehen. — Ich glaube, auch Dr. Kohn ist durch den zweiten Teil desselben eines besseren belehrt worden. Jedenfalls erklärte er sich auf meine Frage bereit, mir für eine Entgegnung, die allerdings unbesehen aufgenommen werden müßte, die Spalten des דורש טוב לעמו zu öffnen. — Also, wie gesagt, ich hörte schon

aus dem Schellengeklingel des ersten Artikels nur das fatale Kikeriki jenes berühmten Zweifüßlers des Phädrus, der eine Perle gefunden, und nun lustig drauf loslärmt, daß das Zeugs eigentlich nicht genießbar sei. Da dachte ich denn an die hochselige Cleopatra, die es verstanden, einen so schwer verdaulichen Gegenstand sogar für einen Weibermagen bekömmlich zu machen. Und so gestatte ich mir denn Ew. Hochwürden das Ganze in Essig zu kredenzen.

Sie sind, ehrwürdiger Herr, gleich über das erste „Entweder“ so gestolpert, daß Sie das „Oder“ nicht mehr sahen. Sie bemerken nämlich zu dem Satze Dr. Kohns: „Entweder man muß austreten . . . “, daß darnach S. R. Hirsch und die gesetzestreuen Juden Münchens und Nürnbergs Gesetzesübertreter sein müßten, da sie eine Gemeinde, die eine Orgelsynagoge unterhalte, nicht verlassen hätten, resp. gar dorthin übergesiedelt seien. Nun hatte ich zwar von keinem der Herren aus München oder Nürnberg eine Schrift über den Austritt zur Hand. Aber ich schlug den vierten Band der Gesammelten Schriften von S. R. Hirsch auf, und las Seite 351: „Eigentlich ist bereits die ganze Frage durch Rabbinen Bamberger und noch 400 Rabbinen entschieden und jeder Diskussion entrückt, und der Nichtaustritt aus der Frankfurter Reformgemeinde als איסור גמור erklärt“. Doch ich dachte mir, vielleicht hatten sich die Verhältnisse seit Rabb. Hirschs Übersiedelung nach Frankfurt bis zu dem Augenblick, da er diese und ähnliche Sätze schrieb, geändert. Keine Spur! Ich fand in einem Artikel, den Hirsch etwa zehn Jahre nach seiner Ankunft in Frankfurt geschrieben, folgende Auskunft: „Bis vor etwa 25 Jahre war unsere kleine Gemeinde eine jüdische Gemeinde. Aber fünf von den Behörden zu Vorstehern ernannten Männern wurde es ein Leichtes, durch 25jähriges konsequentes Manöverieren die Gemeinde und deren Anstalten dem jüdischen Religionsgesetze völlig zu entfremden. Der Gottesdienst ist reformiert, die Orgel spielt am Sabbat und Jom Tow“ (Band V, Seite 273). Hirsch hatte also Nikolsburg verlassen und in einer Gemeinde ein Domizil gesucht, aus der man nach seiner eigenen Entscheidung austreten mußte, und zwar hat er das getan, obwohl seine Kinder nicht „nach Butterbrot schrieen und nicht in Holzpantoffeln einherstolzierten“. S. R. H. stempelte sich damit nach Ihrer Argu-

mentation törichterweise selbst zum Gesetzesübertreter. Da Sie aber S. R. H. nicht als Toren bezeichnen werden wollen, so hätten Sie sich eigentlich dies Alles schon selbst sagen können, hätten nicht so leichtsinnigerweise S. R. H. als Eideshelfer gegen das „Muß“ des Austritts zitieren, hätten nicht wie jener Kritiker Göthes, „so l . . . dies glühend heißgemachte Schloß antatschen“ dürfen. Wie hat nun aber S. R. H. in Wahrheit über dieses Kaatr'sche Ge- und Verbot gedacht? „Ich kann mir nämlich sehr wohl“ schreibt er Band IV, Seite 331, „die Zulässigkeit des Falles denken, daß ein orthodoxer Jude Mitglied einer Reformgemeinde bleibe, wenn ihm innerhalb dieser Reformgemeinde die für die Erfüllung seiner religiösen Pflichten erforderlichen Institutionen gewährt sind, solange es ihm unmöglich ist, sich diese Institutionen außerhalb des Reformverbandes zu schaffen. Ein solcher bleibt nicht freiwillig, sondern ist gezwungen Mitglied der Reformgemeinde zu bleiben, und es trifft ihn ebensowenig ein Vorwurf als uns betroffen hatte, solange der politische Hörigkeitszwang für uns bestand und wir dem uns nicht entschlagen konnten“. Sobald ein Zwang besteht, liegt also nach Hirsch in der Zugehörigkeit zur Reformgemeinde kein Bekenntnis, gilt der auf Befehl des Staates erhobene Steuerkreuzer nicht als freiwillige Unterstützung und damit als Anerkennung unjüdischer Einrichtungen. Lassen wir also, bis Sie bessere Gründe beibringen, die erste Alternative Dr. Kohns weiter als richtig gelten; wie Ew. Ehrwürden?

Nun aber werden Sie unmittelbar darauf gar ein Stilist und stoßen sich an einer Tautologie, als welche Sie die Bemerkung bezeichnen, daß ein „unehrliches politisches Spiel mit der Frage des Austritts ein unsittliches Beginnen sei“. Es tut mir leid, daß ich Ihnen nicht einmal in solchen Kleinigkeiten Recht lassen darf. Hätten Sie die Artikel Dr. P. K's. über die Revision gelesen, so hätten Sie dort gesehen, daß für manche Herren das Gesetz des Austritts weiter nichts sein soll, als eine Waffe, um von der Hauptgemeinde mehr Geld herauszuschinden; denn austreten wollen diese Herren nicht. Der Regierung aber gibt man als Grund für den Austritt Gewissensbedenken an. Nun kann ich mir sehr wohl denken, daß jemand dieses Verfahren auf Grund des Gedankens, daß der Zweck die Mittel heilige, nicht unsittlich fände. Denn

Sie wissen als Norddeutscher, die ja in der Philosophie bekanntlich mehr zu Hause sind als wir Süddeutschen, daß jener sog. jesuitische Grundsatz nicht in allen Fällen als unsittlich bezeichnet werden darf (s. Paulsen, Ethik I, Seite 236). Auch die Politik, die es ja nicht immer mit der Ehrlichkeit so genau nehmen soll, gilt nicht bei allen Menschen als unsittlich. Darum war in diesem Falle die Stigmatisierung des „Unehrlich" als „Unsittlich" wohl nötig.

Der Charakter Ihrer Einwendung gegen die zwei ersten Thesen ist bösartiger als der Ihrer bisherigen unrichtigen Bemerkungen. Haben nämlich jene gezeigt, wie wenig Sie sich bemühen die Meinung Ihres Gegners zu verstehen, so zeigen diese, daß Sie überhaupt nicht verstehen wollen. Der פרט der ersten These zeigt klar, daß deren כלל keine allgemeine Geltung beansprucht. Es ist hierdurch für jeden denkenden Leser schon in der ersten These der Gedanke der zweiten These in nuce zum Ausdruck gebracht. Doch damit nicht genug, daß Sie in der ersten These den Verfasser etwas Ungereimtes sagen lassen, nehmen Sie außerdem noch an, daß er in der zweiten These vergessen, was er in der ersten gesagt. Die Worte eines Menschen, bei dem dieses zuträfe, verdienen überhaupt keine Beachtung (vergl. מורה נבוכים סוף ההקדמה) oder — was ungefähr dasselbe wäre, eine Beachtung wie Ihre diesmalige. Wenn es Sie interessieren sollte, inwiefern Sie zudem noch die zweite These mißdeutet haben, so muß ich Sie darauf aufmerksam machen, daß diese keineswegs besagt, „daß ein Jude, der in einer frommen Kehilla wohnen könnte, es aber vorzieht sich auf eine Insel des Stillen Ozeans zurückzuziehen, wo er nicht einmal am Jom Kippur mit Minjon beten kann, kein vollwertiger Jude." Und ich glaube, daß Dr. Kahn derartiges mit Recht nicht geschrieben hat. Ich wenigstens würde mich hüten, jemandem daraufhin das Prädikat „vollwertiger Jude" abzuerkennen.

Bei der dritten These finden wir Ew. Ehrwürden wieder in der Rolle eines Schulmeisters. Diesmal handelt es sich um Begriffsdefinition. Sie wälzen ein riesiges Lexikon herbei und dozieren darnach mit Recht, daß „man nach dem Sprachgebrauch unter Kommune nicht die Religionsgemeinde, sondern die politische Gemeinde, also die Stadt oder das Dorf versteht". In der Tat

muß dies auch die Meinung von Dr. Kohn gewesen sein, dürfen seine Worte gar nicht anders aufgefaßt werden. Da er sonst sagen würde, daß der Begriff der Gemeinde gemeindlich umgrenzt sei. Dies wäre aber nun wirklich eine Tantalogie — nach Ihnen die zweite in vier oder fünf Sätzen, und ich glaube wir haben uns schon darüber geeinigt, daß es kein Zeichen gar zu großer Cochme, wenn man den Gegner für über die Maßen dumm hält. Falsch jedoch wird Ihre Kritik in dem Augenblick, wo Sie behaupten, daß im Religionsgesetz der Begriff Gemeinde nicht kommunal umgrenzt sei, da eine Kehilla mehrere Kommunen und eine Kommune mehrere Kehiloth umfassen kann. Entschuldigen Ew. Ehrwürden eine indiskrete Frage: Haben Sie schon einmal den Begriff unserer Religionsgemeinde auf Grund des religionsgesetzlich Gegebenen zu definieren gesucht? Falls ja, so erleuchten Sie doch, bitte, Ihre homiletischen Brüder im dunklen Süden durch Ihre Mitteilung. Wir hier unten orientieren uns übers Gemeinderecht vor allem aus Kapitel 163 des חשן משפט, allwo es heißt: כופין בני העיר זה את זה ואפילו המיעוט כופין את המרובין לכל צרכי העיר. Wollen Sie nun vielleicht entscheiden, daß die Juden zweier Kommunen diesen steuergesetzlichen Zwang auch auf einander ausüben können? Selbstverständlich können sie sich auf Grund freier Vereinbarung vertragsgesetzlich binden. Aber ohne ihr freiwilliges Zutun ist da nichts religionsgesetzlich Gegebenes. Dasselbe gilt von den Distriktsrabbinaten. Auch diese sind so wenig eine religionsgesetzliche gegebene höhere Organisationsform wie die Agudas Jisroel. Beide sind freie Gebilde, die nicht vom Gesetz gefordert, sondern nur dem Gesetz sich einzuordnen haben. Ihrer Frage: „Was bezweckst Du mit solchen unverständlichen Behauptungen?“ hätten Sie also richtiger und bescheidener das Wörtchen „mir“ hinzugefügt, so hätten Sie mir diese Mühe erspart.

Uf! Es dauert verflixt lange, bis man mit Ihnen zur Hauptsache kommt. Und wenn ich mich nun frage, warum schulmeistern und witzeln Sie so viel, bis Sie uns mal so weit gedeihen lassen, so finde ich nur eine Antwort, mit der auch Börne eine ähnliche Schwierigkeit bei seinem „Eßkünstler“ מתרץ ist: „Er ahmte hierin glücklich den Taschenspielern nach, die, wenn sie einen großen Streich vorhaben, die Ohren der Zuhörer zu beschäftigen suchen“. So haben auch Sie vorher die Worte von Dr. Kohn zu verdächtigen

und lächerlich zu machen gesucht, damit wir nachher Ihre Versicherung, daß die Entscheidung Dr. Kohns und seiner Konfratres betreffs der Doppelkonfession dem Religionsgesetz nicht entspricht," auf Treu und Glauben hinnehmen, ohne daß Sie dafür auch nur den Schein eines Beweises brächten. Hatten Sie schon bei den Präludien vergessen, daß חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, so wollen wir Ihnen beweisen, daß das Gleiche für die Hauptsache gilt.

(Fortsetzung folgt).

Notizen.

Im diesjährigen Januarheft der Zeitschrift „Ost und West" schreibt Herr Dr. Eppenstein, Dozent am Berliner Rabbinerseminar, einen Artikel über Dr. David Hoffmann, Rektor des Rabbinerseminars zu Berlin. Da heißt es u. a.: „Die Quellen der Tradition erschließend, behandelte er, ebenso wie der Begründer der wissenschaftlichen Talmudforschung, Zacharias Frankel, die Mischna, in seiner lichtvollen Abhandlung: „Die erste Mischna und die Kontroverse der Tannaim". Unseres Erachtens erweist man dem Rabbinerseminar und seinem Rektor einen schlechten Dienst, wenn man Letzteren zu Frankel, dem früheren Rektor der Breslauer „Schwester-Anstalt", in Parallele setzt. Frankels Mischna-Forschungen beruhen auf einem Bruch mit einer der wichtigsten dogmatischen Grundlagen des überlieferten Judentums: auf der Leugnung des göttlichen Ursprungs der mündlichen Lehre. Ja, es liegen schriftliche Äußerungen Frankels vor, die auch über seine Stellung zur schriftlichen Thora ein seltsames Licht verbreiten. Die Toleranz, die über einen solchen Tatbestand hinwegzuschauen vermag und es fertig bringt, den typischen Vertreter der „Breslauer Richtung" als „Begründer der wissenschaftlichen Talmudforschung" zu feiern, ist ebenso bedenklich, wie der Mut, zwischen Breslau und Berlin analoge Beziehungen zu schaffen.

* * *

„Trotz aller seelischen und äusseren Hemmungen, die den in Betracht kommenden Herren den Austritt als eine Tat äußerster Selbstüberwindung erscheinen lassen mussten, war die Entrüstung über das Attentat des Vorstandes damals doch so stark, dass der Gedanke des Austritts plötzlich hohe Aktualität erlangte und sozusagen in der Luft lag. Vielleicht wäre er bei den führenden Männern damals sofort zur Tat geworden, hätte nicht das Band der Liebe und Anhänglichkeit, das diese Männer an die Religionsgesellschaft knüpfte, gerade in jenen Tagen aus bekannten Ursachen starke Proben zu bestehen gehabt; man begann also, um nicht austreten zu müssen, zu verhandeln". (Der Frankfurter Israelit 1914 Nr. 1).

Wohin soll es führen, wenn persönliche Sympathien und Antipathien als Entschuldigungsgründe für ein religionswidriges Verhalten im Gemeindeleben herhalten dürfen? Muss dieses liebevolle Versenken in die Psyche der Austrittsgegnerschaft nicht verwirrend auf die Kreise der Religionsgesellschaft wirken, die seit Jahr und Tag gewohnt sind, das Verbleiben in der Reformgemeinde als einen איסור bezeichnet zu hören?

* * *

„Nichts liegt mir ferner, als in meinen folgenden Ausführungen den Zionismus zu bekämpfen, was ja auch nicht in den Aufgabenkreis der Agudaß Jißroel gehört". (H. Eisemann im Israelit Nr. 4; 22. Januar 1914.)

Es ist selbstverständlich, dass die Agudaß Jißroel ihre Kräfte in blosser Polemik gegen den Zionismus nicht aufreiben darf. Durch eine ständige Betonung ihrer Friedensliebe kann aber die Agudaß Jißroel bei der großen Masse, die nicht in allen ihren Schichten urteilsfähig ist, in den Ruf kommen, daß sie den Zionismus gar nicht für ein so bedenkliches Ding halte, das mit aller Energie bekämpft werden müßte. So ganz ohne Kampf, ohne Polemik und klare Frontstellung gegen den Zionismus wird sich die Agudaß Jißroel niemals betätigen können, will sie die Gefahr vermeiden, was sie auf der einen Seite durch praktische Arbeit gewinnt, auf der andern Seite durch Duldung

von Begriffsverwirrungen im eigenen Kreise zu verlieren. Soll doch die Agudaß Jißroel nichts anderes sein, als die Organisation der jüdischen Bekenntnisgemeinschaft. Diese jüdische Bekenntnisgemeinschaft kann und darf aber über eine so wichtige Sache, wie es der Zionismus ist, nur eine Meinung haben. Einer Idee gegenüber, die gleich dem Zionismus die Grundlagen der jüdischen Religion, des jüdischen Bekenntnisses, der jüdischen Bekenntnisgemeinschaft tangiert, Neutralität zu bewahren, das ist nicht einmal diplomatisch, denn der Zionismus wird schon die Agudah zwingen, ihre Stellung klar zu formulieren.

Schluss des redaktionellen Teiles am 10. Februar 1914.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Jahrgang I. Heft 4.

Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbalah.

Zu denjenigen Gebieten, auf welchen die Orthodoxie des XIX. Jahrhunderts eine gründliche Abkehr von der Anschauung ihrer Ahnen vollzogen hat oder vielmehr vollziehen zu müssen glaubte, gehört das Verhältnis zur Kabbalah. Es wurde bestritten, daß dieselbe ein integrierender Teil der Anschauung des Judentums ist. Man trat meistens dabei in eine Diskussion der Materie selbst gar nicht ein, sondern begnügte sich sehr oft mit der Behauptung, daß der ganze in der Kabbalah niedergelegte Gedankenkomplex ein dem Judentum von auswärts aufgepfropfter Zweig ist. Je mehr man sich bemühte, dem Rationalismus im Bereich des Religiösen Raum zu geben, je mehr man versuchte, noch und trotz Kant die Logik als das einzige Kriterium desselben anzunehmen, desto unheimlicher wurden die in den für die religiöse Praxis maßgebenden Normen enthaltenen Spuren der Kabbalah, und die literarische Kritik, welche an *einem* Quellenbuche dieser Anschauung, an dem Sohar, einsetzte, gab Anlaß zu wilden Orgien, in denen auch sonst wohlgebildete Kreise der Orthodoxie mit einem gewissen Applomb von endlich erreichter souveräner Bildungshöhe graziös sich zu bewegen versuchten. Ein christlicher Mystiker des Mittelalters hätte dies eine entgottete Welt genannt.

Nun haben die Kämpfe des jüngsten Jahrzehnts ernste Menschen gezwungen, die Berechtigung dieses Verfahrens zu untersuchen. Für uns ist auch diese Frage nur ein Ausschnitt aus der großen

prinzipiellen Frage des Ausmaßes der אמונת חכמים, d. h. der in der Anschauung der alten Weisen gegebenen Bindung unserer Anschauung.

Wohlverstanden, auch die folgenden Ausführungen sollen weder eine systematische Darstellung, noch eine Kritik der Kabbalah geben; wir beabsichtigen vielmehr lediglich darzustellen, wie die religiösen Autoritäten im Laufe des Jahrhunderts darüber gedacht und gesprochen haben. Erblickt man nun in אמונת חכמים Maßstab für die Kontinuität der Tradition, so ergibt sich für einen Teil der Orthodoxie eine Richtlinie für die Stellungnahme zur Kabbalah. Wenn unsere Vorarbeit gelingen würde, so müßte jeder wenigstens darüber Klarheit gewonnen haben, wie weit seine Anschauung von der älterer Generationen abweicht. Es ist Sache des Einzelnen, ob er das מזקנים אתבונן außer Kraft setzen will.

K. heißt wörtlich Tradition, doch erschöpft dieses Wort nicht den Inhalt der unter K. verstandenen Wissenschaft, sondern bezeichnet den Weg derselben als eine Ueberlieferung von Mund zu Mund, beansprucht für diese Wissenschaft älteste göttliche Provenienz und erkennt ihr dieselbe Kraft zu wie jeder durch Tradition vermittelten Kenntnis. Wie jede im Schoße des Judentums selbst geborene Wissenschaft erscheint K. als eine Erklärung zur Bibel und zwar als eine esoterische, d. h. als eine solche, welche für das Verständnis unmittelbare Belehrung durch einen Weisen voraussetzt. (Daher rührt es, daß sämtliche literarischen Niederschläge der K. an fast unlösbarem Dunkel leiden, der sekundären Erklärung weitesten Spielraum lassen und zu Mißdeutungen Anlaß boten.) K. gehört in das Gebiet der Wissenschaft vom Uebersinnlichen, von dem, was sich mit unseren Sinnen nicht wahrnehmen, an den aus den Sinneswahrnehmungen genommenen Erfahrungen nicht messen läßt. Nach einem Worte Philo's kann man sie auch als die mündliche Tradition des Monotheismus bezeichnen, eine Definition, welche dem hebräischen Worte K. adäquat ist. Auch wohl als Mystizismus schlechthin ist die K. angesprochen worden, und zwar mit demjenigen verständnisvollen Achselzucken, welche der rationalistischen Periode eigen ist; darüber wird noch zu reden sein, ebenso von dem Versuch K. als Theosophie zu charakterisieren. Diese Auseinandersetzungen gehören in eine systematische Darstellung der K.

Unter praktischer K. versteht man das Uebertragen in das Leben durch Gebete, welche auf Theoremen der K. aufgebaut sind, durch symbolische Handlungen, durch Berücksichtigung der in der K. gelehrten Beziehungen zwischen belebter und unbelebter Welt.

In alter Zeit finden wir Kabbalah als Namen der Wissenschaft nicht, dafür steht die Bezeichnung סתרי תורה, wörtlich Geheimnisse der Thora. Man vergleiche:

Pesachim 119 a מאי למכסה עתיק זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין ומאי נינהו סתרי תורה.

Was heißt (Jes. XXIII, 18) מכסה עתיק? Das ist derjenige der verhüllt die Worte, welche der Ewige verhüllt hat, das sind die Geheimnisse der Thora.

Chagiga 13a אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים שר חמשים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש

Man überlieferte die Geheimnisse der Thora nur demjenigen, der folgende Eigenschaften hat. Fürst über fünfzig (angesehene soziale Stellung), beliebt, astronomisch sachverständig, Forscher und Kenner von Andeutungen.

Nach autorativen Erklärungen wäre unter סתרי תורה zu verstehen:

1. מעשה בראשית Kosmogonie, bezw. Erklärung zum Weltschöpfungsberichte.
2. מעשה מרכבה Angelologie, Erklärungen zu Ezechiel.
3. ספר יצירה, Erweiterung von 1.

Aus einer Raschi zu Chagiga 13a geht hervor, daß ebenso wie 3 als abgeschlossene literarische Erscheinung uns vorliegt, auch 1 und 2 in abgerundeten schriftlichen Darstellungen vorhanden waren. Vielleicht ist das תא ואגמרך in Chagiga 13a so ohne jeden Zwang zu erklären.

Es ist übrigens möglich, daß das Wort סתרי תורה die in der Thora gegebenen Andeutungen für den Inhalt dieser Wissenschaft bezeichnet (vergl. Raschi zu dem Begriff סתרי עריות Chagiga 11 b).

Nach anderen Kommentaren gehören übrigens auch hierher:

4. טעמי שם Enthüllung der in den göttlichen Namen gegebenen Andeutungen.

Es sei bemerkt, daß ein Grenzgebiet der K. die sogenannte טעמי המצות sind (vielleicht = טעמי תורה in Pesachim 119a) d. h. die-

jenigen Gedanken, welche die Erfüllung einer religiösen Pflicht begleiten sollen und so dieselbe zu einer Vertiefung der Beziehungen zum Schöpfer gestalten. Dies gilt jedoch nur dann, wenn dieselben nicht dem Einfall eines noch so begabten Menschen ihre Entstehung verdanken, sondern auf Tradition beruhen.

Aus den zitierten Stellen geht zum mindesten hervor, das der Talmud das Vorhandensein einer esoterischen Deutung der heil. Schrift kennt und dieselbe inhaltlich anerkennt.

Man vergleiche zu 1 noch רמב"ן zu Genesis I:

מעשה בראשית סוד עמוק . . , מפי הקבלה עד מרע"ה מפי הגבורה

zu 2 Raschba und Ritva zu Sukkoh II 28 a.

Eine weitere Spur dafür, daß die alten Zeiten auch eine esoterische Deutung der heiligen Schrift kannten, findet sich in Midrasch rabbah zu Numeri CCLXXIII. Es kann aber nie genügend hervorgehoben werden, daß trotz der esoterischen Deutung der Talmud es sich nie einfallen ließ, die Realität der in der Bibel mitgeteilten Fakten und der dort geschilderten Personen anzuzweifeln. So unterschied er sich himmelweit von den Allegoristen und Symbolisten der späteren Zeiten. Wenn sie vier Deutungsmöglichkeiten der heil. Schrift zuließen und zwar:

1. פשט zunächstliegenden Sinn des Wortlautes;
2. דרוש die nach den 13 bezw. 32 Deutungsregeln gegebene Interpretation des Wortlauts;
3. רמז Hinweis auf eine esoterische Deutung;
4. סוד Esoterische Deutung,

so wollen sie die Gleichberechtigung derselben damit aussprechen, aber niemals damit sagen, daß die Resultate der einen Methode die der anderen negieren oder aufheben soll.

Excurs: Wir sind hier an einem Punkte angelangt, der Veranlassung zu einer größeren Abschweifung gibt. Denn wenn auch durch die oben gegebenen Andeutungen nachgewiesen wäre, daß der Talmud einen ganz bestimmten Begriff von dem Inhalt der סתרי תורה hatte und denselben rezipierte, so würde vielleicht doch unsere Zeit bis tief in die Reihen der Orthodoxie hinein denselben verpflichtende Kraft aberkennen, da dieselben „nur“ agadisch seien. Es ist deshalb eigentlich im Rahmen dieser Darstellung auch eine Diskussion der Agadah notwendig; allein da diese Materie außerordentlich umfangreich ist, gedenken wir

ihr eine Reihe von selbständigen Arbeiten zu widmen und beschränken uns heute darauf, nach Hinweis auf ב״ב ע״ד ד״ה ועד מהרש״א, einiges über die oben angeführten vier Deutungsmöglichkeiten zu sagen. Man vergleiche Biberfelds Arbeiten über דרש und פשט in den Jahrbüchern der literarischen Gesellschaft, sowie Einleitung כתב והקבלה von R. Jakob Zevi Mecklenburg s. a. Zur Einführung zunächst einige Beispiele.

1. Lev. XXIII, 43 למען ידעו דורותיכם. Hier ist der zunächstliegende Sinn des Wortlautes „damit wissen Eure Generationen" פשט (vergl. Sukkoh 2a). Nun bedeutet ידע aber auch zweifelsohne, sich etwas klar zum Bewußtsein zu bringen, einer Sache sich stetig bewußt sein. Diese zwar etwas ferner liegende, aber sicher auch im Wortlaut begründete Erklärung-דרש führt für Rabbah direkt zu einer halachischen Vorschrift (man vergl. ריי״ף und ר״ן zur Stelle, sowie Thorah temimoh zu dem zitierten Verse). Der Grundsatz אין מקרא יוצא מידי פשוטו mit dem der von Raschi Jewamoth 24 a gegebenen Ergänzung לגמרי, das heißt: Keine Erklärung eines Bibelverses darf die aus dem Wortlaut zu ziehenden Folgerungen gänzlich aufheben, ist also hier gewahrt.

2. Bleiben wir bei diesem Vers כי בסכות הושבתי. Ueber die Erklärung dieses Textes diskutieren R. Elieser und R. Akiba. R. Elieser sagt das בסכות bezieht sich auf die Wolkensäule, mit welcher der Allmächtige das Volk Israel in der Wüste schützend umgab. R. Akiba meint, es bezöge sich auf wirkliche Hütten, in denen das Volk Israel wohnte. Was ist hier פשט, was דרש? Schwer zu entscheiden; legt man das Schwergewicht auf den zunächst liegenden Sinn des Wortlauts בסכות, so würde R. Akiba den פשט vertreten, betont man aber mehr הושבתי so würde R. Elieser diese Stelle zu fallen. (Man vergl. Sukkah 11 b mit Raschi; ferner Onkeles, Raschi und Ramban zur angeführten Bibelstelle.)

3. Ex. XXII,2. אם זרחה השמש עליו. (Man vergleiche Maimonides הלכות גנבה IX,6 mit ראב״ד.)

Der zunächstliegende Wortlaut ergibt: Wenn der beim Einbruch betroffene Dieb bei Nacht ermordet wird, so gilt der gegen ihn verübte Totschlag als berechtigte Notwehr. Geschieht dies aber bei Tage, so gilt ihm gegenüber der Begriff Notwehr nicht. Abstrahiert man aus dieser Vorschrift eine allgemeine Regel, so ergibt sich, daß der an einem Einbrecher verübte Totschlag als-

dann als Notwehr gilt, wenn eben die Voraussetzung einer Notwehr sicher gegeben ist, d. h. wenn der Bestohlene ohne weiteres annehmen dürfte, daß der Einbrecher, geschützt vor Erkanntwerden durch das Dunkel der Nacht, bei eventueller Gegenwehr zum Aeußersten bereit war. Der דריש sieht nun diese Regel in dem Worte עליו angedeutet, das sicher rein grammatisch nicht nur lokal „über ihm“ sondern auch „in bezug auf ihn“ bedeuten kann. Dann gewinnt שמש die Bedeutung sonnengleiche Klarheit. Daraus ergibt sich die Vorschrift: Steht der Einbrecher in einem solchen verwandschaftlichen Verhältnis zum Bestohlenen, daß er sicher niemals auch beim Ertapptwerden gegen jenen die Waffe zum Raubmord erheben würde, so kann auch seitens des Bestohlenen von Notwehr keine Rede sein.

4. Ex. XXI,6. ועבדו לעלם. Der Wortsinn (man beachte hier in Raschi כמשמעו, nicht כפשוטו) würde לעלם mit ewige (Lebens-) Dauer übersetzen. Da nun aber ועבדו lediglich ein persönliches Verhältnis zwischen Knecht und Herrn bedeutet (durch den Tod des Herrn wird das Verhältnis, an und für sich ein persönliches, gelöst, vgl. Kiduschin I,2) da also das Knechtschaftsverhältnis an und für sich kein vererbbares Recht, sondern ein rein persönliches, durch ein zeitlich bedingtes Ereignis begrenzt ist, kann לעלם an und für sich nicht die ganze Lebensdauer des Knechtes absolut bedeuten. Da nun außerdem bei dieser Bedeutung unter Umständen der jüdische Knecht der Zeitdauer nach dem kenanitischen Knecht gleich gestellt wäre, muß לעלם gleichfalls eine zeitlich bedingte Bedeutung haben. [Hier könnte man unmittelbar eine Bemerkung über רמז anschließen, denn ein Erklärer bemerkt, de facto wurde einmal eine mit עלם bezeichnete Dauer mit 50 Jahren abgeschlossen. Als Samuel zwei Jahre alt war, brachte ihm seine Mutter mit dem Gelöbnis וישב שם עד עולם ins Heiligtum, Samuel wurde aber 52 Jahre alt. Hierbei halte man im Auge, daß Hanna eine Prophetin war].

Lassen wir es vorläufig an diesen Beispielen genug sein, die Abstraktion einer Regel wird später erfolgen.

Damit unsere Zeit nun überhaupt eine Möglichkeit habe, zu רמז und סוד einen Standpunkt zu gewinnen, ist es von nöten, die ganze Stellungnahme des für uns verbindlichen talmudischen Schrifttums zur Sprache der Bibel zu kennzeichnen. Nur wenn man

wirklich von einem לשון קדש von einer Sprache, mit der Heiliges gewirkt wird, redet, kann man diese Stellungnahme begreifen, auf Grund deren jeder Buchstabe ein realer Faktor, eine wirkende Potenz ist. Ausgehend davon, daß der Allmächtige selbst in einem Buchstaben (vgl. Abraham, Sara, Josua) eine machtvolle Vollendung begleitete, ausgehend ferner von der Tatsache, daß gewisse Buchstaben zur Bezeichnung des göttlichen Namens dienen dürfen, lehrt die Kabbalah (die älteste!) daß jeder Buchstabe der Thora — sagen wir einmal — ein Eigenleben besitzt, und zwar nach Form, nach Inhalt und nach Zahlenwert. Aber unseres Erachtens ist auch hiefür eine Tradition notwendig, welche diese Namen der Willkür des einzelnen Forschers entzieht. Aller Mißbrauch leitet sich aus der Verkennung dieser Tatsache ab. Auch hierin gilt die Warnung vom מגלה פנים בתורה שלא כהלכה. In einer Darstellung des Systems der Kabbalah wird der Platz für eine genaue Umgrenzung dieser Tradition sein, d. h. für eine Darstellung der Momente, welche hiefür im talmudischen Schriftum geboten sind. Im Großen und Ganzen nun beruht רמז und סוד auf folgenden Grundgedanken. Jede Tatsache, welche in der Bibel mitgeteilt ist, enthält eine Darstellung der השגחה פרטית d. h. nach Weg und Zweck, des Verhältnisses des Schöpfers zu seinem Geschöpfe, gibt allgemeine Regeln darüber, in welcher Weise nach dem Willen des Allmächtigen der Zusammenhang zwischen den einzelnen Taten der Menschen, zwischen Ahnen und Enkeln gewahrt bleibt. Sie gibt ferner Aufschluß darüber, in welcher Weise der einzelne Mensch seine Beziehungen zum Schöpfer enger gestalten (קרוב שכינה) oder sie lösen (רחוק שכינה) kann. Jede einzelne Vorschrift zeigt außerdem, wie in Analogie dieses Verhältnisses der Jude in die Thora eindrängen oder sie aus seinem Innenleben entfernen kann. Für alles dieses nun sind die Deutungsregeln maßgebend, welche auch für die Halachah gelten und außerdem eine Reihe anderer, welche in den 32 Regeln des R. Jose Haglili zusammengestellt sind. Man vergleiche ferner Jerusalemit. Talmud zu Schekalim die Aussage des Chananja.

חנניה בן אחי ר׳ יהושע אומר מה הים הזה בין גל גדול וגל גדול גלים קטנים כן בין דבור לדבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה.

Vgl. ferner Berachoth 55 a.

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהם נבראו שמים וארץ.

Man vergesse nicht, daß in dieser Bemessung des Wertes der einzelnen Buchstaben und Worte ja gleichzeitig auch eine unendlich reiche, traditionell stets anerkannte Quelle der Halachah liegt. Es beruht also רמז auf derselben Grundlage, wie halachischer דרש. Ja selbst der Zahlenwert der Buchstaben spielt ins halachische Gebiet hinüber und wenn der Talmud sogar die Frage aufwirft נוטריקון מן התורה מניין, so dürfte wahrhaftig ein orthodoxer Jude nicht mehr von Zahlenspielereien sprechen. Um nun einer der hervorragendsten רמז und סוד Beispiele zu bringen, so sei auf die Unterscheidung hingewiesen, welche die talmudische Bibelerklärung in der jeweiligen Anwendung des vierbuchstabigen Gottesnamens oder in אלקים findet. In letzterem erblickt sie den Ausdruck für den Rechtsgedanken, mit dem der Schöpfer sein Verhältnis gestaltet, in dem ersteren die Liebe. Nebenbei bemerkt ist dies das A und O der ganzen jüdischen Mystik. Wir schließen nun diesen Excurs unter folgender Zusammenfassung:

1. Die vier Deutungsarten der heiligen Schrift sind tradiert. Alle sind daran gebunden, die Wirklichkeit der in der heiligen Schrift mitgeteilten Tatsachen unbedingt vorauszusetzen.

2. פשט setzt eine genaue Kenntnis der hebräischen Sprache voraus. Manches erscheint uns als דרש, weil uns diese Kenntnis abgeht.

3. Die orthodoxe Bibelerklärung geht von der Voraussetzung aus, daß sowohl für die Halachah, als auch für das Esoterische als Erklärung von Gott selbst gegebene Andeutungen in der Bibel vorhanden sind. Diese Andeutungen jedoch sind nur dann verbindlich, wenn sie auf Tradition beruhen.

4. דרש im weiteren Sinne ist die Summe dieser Andeutungen.

5. סוד ist die aus רמז geschöpfte Darstellung der Beziehungen zwischen Gott und Welt.

Es möge hierbei noch erwähnt werden, daß רמז noch eine andere Bedeutung hat, die Anlehnung von Behauptungen an Bibelstellen, ohne eigentliche Beweiskraft zu beanspruchen (etwa exemplum). Kehren wir nun zur Darstellung des Verhältnisses zwischen Talmud und „Mystik“ zurück, so wäre zu untersuchen: Wie denkt der Talmud über das Gebet nach Berechtigung und Wirkung?

Einige Bemerkungen zu Dr. Jampels „Vorgeschichte Israels und seiner Religion".

Von Dr. A. Debré. (Schluss.)

Ja, wenn wir genau zusehen, so finden wir sogar in diesen Worten, daß nach der Meinung Rambans — und das gleiche gilt von Raschi[1]) — nicht nur in Bezug auf die Ausführung sondern sogar zu dem Opfer selbst (dem zweiten, von dem die Thora berichtet!) ein Befehl Gottes vorliegt. Wenn wir auch von dem ersten Opfer, das Hebel darbrachte, dieses nicht nachweisen können, wir also annehmen können, daß es auf sein natürliches religiöses Bedürfnis zurückzuführen ist, so dürfen wir dennoch, nach Dr. Jampel selbst, nicht glauben, daß jene ersten Opferer, beide Männer „der unverdorbenen Urzeit, in der der göttliche Funke alle Menschengeister durchleuchtet hat", von der Vorstellung ausgingen, daß Gott „sinnliche Bedürfnisse" habe. Doch wäre auch nur Hebel und erkennt der Herr Dr. nur in ihm einen Vertreter jener „alleräItesten Periode, in der die Anerkennung des ungeteilten alleinigen Gottes herrschend war", nun so muß es ihm schon dieses eine Opfer Hebels unmöglich machen, den „anthropopatischen Charakter des Opfers als einzige Grundlage der Opfer" anzugeben. Nebenbei bemerkt, sieht auch Herr Dr. Hoffmann sich nicht — wie der Verfasser behauptet — genötigt, „die ersten Opfer von I 4,3, besonders das Opfer Kains als anthropopatisch anzusehen". Vielleicht dürfte es sich empfehlen, ein Buch genauer zu lesen, wenn man ihm derartige Gedanken unterschieben will. Es wäre Dr. Hoffmann nie auch nur im Traume eingefallen, zu behaupten, daß Hebels Opfer auf der Vorstellung beruhe, daß „Gott sinnliche Bedürfnisse habe und man ihm dementsprechend irdische Objekte als Geschenke darreichen müsse." Dazu ist Dr. Hoffmann zu orthodox und zu wenig „wissenschaftlich". Doch auch Dr. Jampels eigene Theorie, nach der er in der Urzeit den göttlichen Funken vermittelst der reinen Vernunft alle Menschengeister durchleuchten läßt, dürfte von der Wissenschaft schwerlich eskomptiert werden. Mir scheint, daß Dr. Jampel sich zwischen zwei Stühle gesetzt hat. Von der Wissenschaft wird das, was er geschrieben hat, als orthodox

[1]) Raschi zu I 8,20.

angesprochen werden, von der Orthodoxie als אפיקורסות. — Ich möchte an dieser Stelle gleich bemerken, daß dieses Urteil nichts mit der Person des Verfassers zu tun hat. Er mag als Mensch, so edel sein wie nur je einer geboren wurde. Die Bezeichnung trifft nur seine Ideen. Und die Orthodoxie hat die verdammte Pflicht und Schuldigkeit, mit ihrem Verdikt nicht zurückzuhalten, am wenigsten wenn derartige Gedanken von einem Manne ausgehen, der als guter Jehudi gilt. — Doch um wieder zu unserem Opfer zurückzukommen — aber sehen Sie, Herr Dr., es dürfte niemanden gelingen die maimonische Opfertheorie, nach der das biblische Opfergesetz nur eine Prohibitivmaßregel gegen den heidnischen Opferkultus war, unter uns Juden wieder heimisch zu machen, am wenigsten aber Ihnen. Denn wenn man Maimonides entgegenhalten wollte, daß nach seiner Erklärung in unserer Zeit, da der heidnische Opferkultus geschwunden, auch die biblischen Opfer jede Berechtigung verloren hätten, so könnte er darauf antworten: An und für sich stimmt das. Aber da Gott diese Lehre festgesetzt, so steht nur ihm ein Abänderungsrecht zu. נתבטל הטעם לא נתבטלה הגזרה. Sie, Herr Dr., könnten diese Antwort nicht geben. Denn wenn Sie die Engel, von denen Sie selbst eifrigst nachgewiesen haben, daß sie nach der biblischen Lehre reale, himmlische Wesen seien, später (d. h. doch wohl zur Zeit Dr. Jampels?) in Israel nur noch als eine Personifizierung der im Dienste Gottes stehenden Naturkräfte gelten lassen, so zeigen Sie ja, wie unerschütterlich für Sie die Bibel dasteht[1]). Ja noch mehr. Der שעיר המשתלח, der dem Asosël in die Wüste geschickt wird, gilt nach Ihrer Darstellung als Abfindung eines zu Unrecht für real gehaltenen Wesens, beruht also auf einer irrigen Anschauung der Bibel. Doppelt Grund für Sie, Herr Dr., die Stellen über das Opfer aus unserem Gebetbuch zu streichen. Auf diese bedenkliche Konsequenz, die aus der Ansicht des Maimonides gezogen werden könnte, macht ja schon Herr Dr. Hoffmann in seinem

[1]) Diese Art des אפיקורסות ist übrigens neu. Früher hat man mit Hülfe jener Interpretationsmethode, vermöge deren Sie, Herr Dr., das Wort Gottes an Abraham in eine Idee in Abraham umwandeln, zu beweisen gesucht, dass das, was man nicht glauben wollte, auch nicht in der Bibel stehe. Sie zeigen mit Aufbietung aller Kräfte, dass etwas in der Bibel steht, was Sie nicht glauben wollen. Für die Liebenswürdigkeit aber, mit der Sie sich dagegen wehren, dass der Engelglaube der Bibel belächelt werde, wird Ihnen jeder naivgläubige Mensch aus gerührtem Herzen Dank wissen.

Levitikus aufmerksam[1]). „Da nämlich die Opfer die Befestigung des Gottesglaubens bezwecken", so heißt es dort, und dieser Zweck durch andere Gebote besser erreicht werden kann, so war wohl für die alte Welt, die an Opfer gewöhnt war, ein solcher Kultus notwendig; er müßte aber, nachdem er so viele Jahrhunderte sistiert war, für immer abgeschafft bleiben und durch andere Institutionen ersetzt werden. Dies spräche gegen Schrift und Tradition. Die Propheten haben wiederholt die Widerherstellung des Opferkultus prophezeit. Jesaja (56,7) sprach: והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולוהיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי. Jecheskel schildert mit lebhaften Farben das Bild des zukünftigen Heiligtums und des zukünftigen Opferkultus. Unsere Weisen haben die Einrichtung getroffen, in allen Gebeten die Widerherstellung des Opferkultus zu erwähnen: והשב את העבודה לדביר ביתך. והביאנו לציון עירך ברנה. ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו.

Es wird demnach wohl trotz Herrn Dr. Jampel bei dem Urteil Ramban's über jene Opfertheorie bleiben müssen: והנה הם דברי הבאי ורפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה יעשו שלחן ד' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם והכתוב אומר כי הם לחם אשה לריח ניחוח[2]). Komisch beginnt aber Ihre Beurteilung des Opfers in dem Augenblick zu werden, wo Sie das Gebet gegen das Opfer ausspielen, wo Sie behaupten, daß bei den heutigen Juden das Opfer nicht mehr einem „Seelenbedürfnis" entspräche, „welches beim Gebet z. B. in so unendlich weitem Maße, so ungeschwächt wie bei den Alten, vorhanden ist". Herr Dr., haben Sie wirklich, so wenig Auge für die Welt, die Sie umgibt? Wie, der Drang, „unsere heiligen Kräfte mit Gottes Urkraft zu vereinigen", würde heute noch in demselben Maße wie früher empfunden? Ei, dann erklären Sie mir, bitte, die leeren Synagogen, insbesondere die leeren Orgelsynagogen mit ihren deutschen Gebeten. Wie, es wäre nicht an dem, daß in unserer Zeit in erschreckendem Maße die Sehnsucht nach dem Gebete abnimmt? Wollte Gott, Sie wären mit dieser Ihrer Behauptung ebensosehr im Recht, wie Sie mit den meisten Behauptungen Ihres Buches im Unrecht sind. Gesetzt aber auch, es wäre damit so bestellt, wie es in Wahrheit nicht ist, wollen Sie denn alle Gesetze auf „Seelenbedürfnis"

---

[1]) Hoffmann, Levitikus S. 85.

[2]) III 1,9 Ramban.

zurückführen? Auch jene Gesetze, von denen es in יומא ס״ז so schön heißt:

את חקותי תשמרו דברים שהשטן משיב עליהם ואלו הן אכילת הזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח ושמא תאמר מעשה תוהו הם ת״ל אני ה׳ אני ה׳ חקקתיו ואין לך רשות להרהר בהן.

Doch ich glaube, das genügt, um zu zeigen, wie glänzend es um diesen Verteidiger unserer Tradition bestellt ist.

Ich darf wohl auf weitere Kritik, so weit sie sich in dieser Richtung bewegt, mit derselben Begründung verzichten, die auch Asulai einem שלשלת הקבלה gegenüber genügte:

והוי יודע כי כמעט שעברתי איזה דפין לא יכול הקורא להתאפק והתויתי תיו בגליון תיבה אחת כגון להר״ם אין זה אמת ליתא ולא רציתי להזכיר כולם פה כי רבים הם.

Wenn ich überhaupt so viel Zeit und Tinte geopfert, um darzutun, daß der Gedanke: Dr. Jampel, Hüter und Gärtner der Tradition, mit Notwendigkeit den bekannten Vergleich heraufbeschwören muß, so tat ich dies aus zwei Gründen:

1. In Erinnerung an den fünften Grundsatz der Kritik von Schubart[1]);

2. Weil ich einigen Orthodoxen ins Stammbuch schreiben wollte, daß eine frühere Kritik nicht im Unrecht war, wenn sie behauptete, daß in den Schriften von Dr. Jampel kein Ruach Hakaudesch zu finden sei. וסופו מוכיח על תחילתו. Hat nicht übrigens schon die „Jüdische Presse“, die als konziliant anerkannte norddeutsche Orthodoxie abgewinkt. Was soll da noch der antropophage Süden? Lassen wir also den Nachweis, daß für Herrn Dr. Jampel ein großer Teil der Bibel „naiv“ und „volkstümlich“, daß er aus „archaischer Ausdrucksweise“ und „oberflächlicher Volksanschauung“ der Bibel — im Gegensatz zu dem „kritischen Maimonides“[2]) — solange den inneren Kern herausschält, bis schließlich der ganze Apfel weggeworfen ist und nur noch die Kerne mit der Blausäure übrig bleiben, lassen wir den Nachweis, daß er häufiger מגלה פנים שלא כהלכה als כהלכה und kehren wir zu unserem Problem der Uroffenbarung wieder zurück, um weiter zu zeigen, wie es etwa im Lichte der jüdischen Tradition באמת aussieht.

---

[1]) Kurz, Schillers Heimatjahre Buch I. Kapitel 9.

[2]) ואין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים ושם אשתו מהטבאל ותמנע היתה פלגש ובין אנכי ה׳ אלהיך ושמע ישראל כי הכל מפי הגבורה והכל תורת ה׳ תמימה טהורה וקדושה.

רמב״ם פי׳ המשנה סנהדרין יסוד ה׳.

Kritische Streifzüge.

II.

„In der . . . Mischna Megilla 25a heißt es . . .: המכנה בעריות משתקין אותו. „Wer in dem Abschnitt über die Arajoth, d. h. die geschlechtlichen Vergehen, eine Veränderung des Wortlautes vornimmt, den heißt man schweigen“. Nach Raschi ist damit gemeint, wenn jemand die Worte ערות אביך, ערות אמך uneigentlich oder bildlich erklärt: „Du sollst die Schande deines Vaters, deiner Mutter nicht enthüllen und der Oeffentlichkeit preisgeben!“ Er fälscht dadurch den Sinn des Thorawortes, das sich auf den geschlechtlichen Umgang bezieht. Für Raschis Erklärung spricht klar und deutlich die dortige Talmudstelle: תנא רב יוסף קלון אביו קלון אמו: „Rab Josef lehrte: (er sagt) Schande seines Vaters, Schande seiner Mutter“. Obgleich nun diese Stelle keine andere Erklärung zuläßt, so sehen wir dennoch, daß Maimuni in seinem Mischnakommentar einen anderen Weg geht. Er sagt, die Mischna spricht von dem Thoravorleser, der, statt אביך und אמך, das Pronominalsuffix der dritten Person gebraucht und אביו und אמו sagt. Dem soll man Schweigen gebieten, denn er fälscht den Text der Thora . . . Maimuni hat diese Erklärung von seinen Lehrern, denn auch R. Chananel . . . erklärt es ebenfalls so. Von diesem hat sie auch Aruch s. v. כן entnommen . . . Dennoch aber bleibt es auffallend, wieso Maimuni und R. Chananel diese Mischna, ohne auf die גמרא Rücksicht zu nehmen, erklären können. Der Wortlaut der Gemara kann doch nicht anders, als im Sinne von Raschi verstanden werden. . . .“ (a. a. O. S. 204 ff.)

Dem Versuche des Verfassers, die Erklärung des Rambam mit einer anderen Lesart in der Gemara zu begründen, erlauben wir uns einen anderen Versuch anzufügen, den wir nur als Versuch vorzutragen wagen, mit allem Vorbehalt, mit dem eine Hypothese aufzustellen ist.

Wir halten es nicht für ausgeschlossen, daß in einer offenbar bisher nicht beachteten Wortnuance im Aruch der Schlüssel zum Verständnis der vom Verfasser mit Recht als sehr auffallend bezeichneten Schwierigkeit liegen dürfte. Die betreffende Stelle im Aruch lautet: המכנה בעריות משתקין אותו פי׳ הקורא פסוק ערות אביו ואמו . . . לא תגלה

Im Aruch steht nicht, wie bei R. Chananel, לא יגלה, sondern לא תגלה.

Vielleicht dürfte auf Grund dieser Wortnuance im Aruch folgende Auffassung der Wahrheit nicht ganz ferne stehen.

Sämtliche Kommentatoren der Mischnah haben die Erklärung der Gemara rezipiert. Der Unterschied besteht blos in folgendem: Während Raschi sich darauf beschränkt, die irrige Textinterpretation darzulegen, von welcher der מכנה בעריות ausgeht, um irrige Textkorrekturen vorzunehmen, beschränken sich die anderen Kommentatoren darauf, uns das letztere zu verraten und überlassen es uns, daraus das erstere zu entnehmen. Raschi hat es nur mit der irrigen Textinterpretation des מכנה בעריות zu tun: בגמרא מפרש שדורש פרשת עריות בכינוי וכו׳; und wenn Raschi am Schluß Beispiele anführt, in welchen Lesarten im Bibeltext geändert werden, so kann damit Raschi sehr wohl die Möglichkeit angedeutet haben, daß ein מכנה בעריות, der sich herausnimmt, den Bibeltext willkürlich zu interpretieren, auch vor dem weiteren Schritte nicht zurückschrecken wird, den Bibeltext willkürlich zu korrigieren. Warum Raschi es für überflüssig hält, die falschen Textkorrekturen namhaft zu machen, die sich aus der falschen Textinterpretation ergeben können, erklärt sich aus dem Umstande, daß Raschis Erklärung lediglich die Auffassung der Gemara wiedergibt, die es ebenfalls nur mit der falschen Textinterpretation des מכנה בעריות zu tun hat.

Anders verfahren die anderen Kommentatoren: Aruch, Rambam usw. Sie setzen Raschis Worte, die in dem Ausspruch des רב יוסף in der Gemara implizite gegeben sind, voraus, und beschränken sich darauf, die willkürlichen Korrekturen zu entwickeln, die sich aus jener falschen Textinterpretation ergeben können.

Worin besteht diese willkürliche Interpretation? Der מכנה בעריות meint, die Thora rede nicht von den Geschlechtsbeziehungen des Kindes zu den Eltern, sondern sie verbiete dem Kinde, die Schande von Vater und Mutter der Oeffentlichkeit preiszugeben. Würde er den Sinn des Textes so nehmen, wie er wirklich ist, dann käme er wohl niemals auf den Einfall, im Texte irgendwelche Korrekturen vorzunehmen, weil er sich

sagen würde, das Geschlechtsverbot kann sich nur auf den eigenen Vater und die eigene Mutter beziehen. Gerade deshalb aber, weil er das Wort ערוה im bildlichen Sinne interpretiert, fühlt er sich berechtigt, das Verbot nicht nur auf die eigenen Eltern des Kindes, sondern auch auf die Eltern eines anderen zu beziehen und dem entsprechend im Texte die im Aruch angedeutete Korrektur vorzunehmen: ערות אביו ואמו לא תגלה auch die Schande seines Vaters und seiner Mutter enthülle nicht, denn auch die Kindesgefühle eines anderen sollen dir so heilig sein wie deine eigenen.

Am besten stimmt mit dieser Auffassung der Wortlaut des Aruch überein. Den Wortlaut im R. Chananel usw. wird man entsprechend anders zu übersetzen haben: ערות אביו ואמו לא יגלה die Schande von Vater und Mutter enthülle man nicht — was freilich nicht ganz ungezwungen ist. R. B.

Antwort auf das „amtsbrüderliche Schreiben" des Rabbiners zu Zabrce.

Von Dr. A. D. (Schluss.)

Doch halt! Bevor wir zur Hauptfrage der Doppelkonfession unter den Juden kommen, müssen wir uns noch mit den Thesen 4 und 5 befassen, die die Scheidung in Konfessionen nach ihrer staatsrechtlichen Seite behandeln. Freilich werden wir dabei am besten verfahren, wenn wir die Reihenfolge der Thesen unbeschadet ihres Wortlautes umdrehen. Denn Ew. Ehrwürden wissen ja, „dass die logische Reihenfolge unserer Gedanken nicht immer die ist, in welcher wir sie anderen mitteilen. Aber sie ist vor allem, die, welche der Gegner aufsuchen muss, wenn sein Angriff nach Billigkeit sein soll". Darauf hat schon Lessing den Herrn Hauptpastor Goeze aufmerksam gemacht. Und so erlaube ich mir denn auch, Ew. Ehrwürden vorzuschlagen, zuerst die 5. These vorzunehmen. Diese lautet:

„Der Staat erkennt allenthalben die Scheidung der Konfessionen an, wie sie ihm von der betreffenden Kirchengesellschaft dargeboten wird".

I't is clear, sollte ich meinen. Dr. Kohn hat ja wohl den Fehler, dass er nicht immer allgemeinverständlich schreibt. Aber diesen Satz hätte auch ich für hinreichend populär gehalten. Nun sagen Ew. Ehrwürden, „Der Satz ist dunkel“. Gut, so wollen wir ihn breit treten. Der Staat erklärt sich in Beurteilung religiöser Fragen für inkompetent. Wenn jemand kommt und sagt zu ihm: „Ich bin Protestant“, so fragt er ihn nicht lange nach seinem Glaubensbekenntnis, sondern nimmt an, dass er die Wahrheit gesprochen. Und wenn ihm eine Religionsgesellschaft ihre Konfession unterbreitet, so kümmert er sich nicht darum, ob jedes einzelne Mitglied dieser Kirche nun auch ganz genau so denkt. Genug, dass ihm die religiösen Autoritäten diese Grundsätze als Charakteristika ihres Glaubens angegeben. Wie sich der einzelne religiös führt, ist dem Staate an und für sich gleichgültig. Er greift nur auf Wunsch der betreffenden Religionsvertreter in so weit ein, als er sich von vornherein dieser Gesellschaft oder den Religionen überhaupt gegenüber verpflichtet hat, oder aber in Erfüllung seiner selbstverständlichen Aufgabe, die Interessen des Einzelnen zu schützen. Treten nun eine Anzahl Männer an ihn heran mit der Erklärung, dass sie nicht mehr auf dem Boden ihres bisherigen Bekenntnisses ständen, dass sie ihr Glaube, dessen Grundlage sie ihm gleichzeitig vorlegen, von ihrer alten Religion trenne, so erklärt der Staat: Ihr seid nunmehr von euerer Mutterkirche konfessionell geschieden. Jene haben euch nichts mehr dreinzureden und ihr jenen nicht. So habens die Altkatholiken gemacht. Und es ist undenkbar, dass die bischöfliche Behörde staatsrechtlich befugt sein sollte, in die Verhältnisse der Altkatholiken einzugreifen. Kirchenrechtlich aber wird die Mutterkirche die abgefallenen Glieder als Haeretiker beurteilen und falls das kanonische Recht gültig wäre, so würde es sie als Ketzer vor sein Forum ziehen. Ich hoffe, dass Ew. Ehrwürden nunmehr die These 5 verstehen. Aber auch die These 4 dürfte Ihnen klarer geworden sein. Diese lautet: „Allen Konfessionen ist der Grundgedanke gemeinsam, dass die Gemeinde eine Gemeinschaft, ein Ausdruck des gemeinsamen Bekenntnisses ist. Es ist undenkbar, das ein Bekenner des Islam Mitglied einer protestantischen Kirchengemeinde wird. Es ist ebenso undenkbar, dass eine innerhalb einer Konfession geschaffene höhere

Organisationsform z. B. das protestantische Konsistorium in die innerkirchlichen Verhältnisse einer anderen Konfession eingreift. Sagt Dr. Kohn in kürzerer Form etwas anderes, als was ich Ihnen eben auseinandergesetzt? Ei, sagen Sie, das protestantische Konsistorium greift in die innerkirchlichen Verhältnisse seiner liberalen Gemeinden ein. Ja wo hat denn Dr. Kohn — wenn anders er in dieser Angelegenheit etwas zu sagen hätte — schon gepaskent, dass die liberalen Gemeinden nicht mehr protestantisch seien, wo hat die protestantische Konfession selbst so entschieden? Solange aber diese letztere sich nicht vor dem Staate konfessionell spaltet, so lange erkennen die liberalen Gemeinden dem orthodoxesten Konsistorium und vice versa auf Grund ihres gemeinsamen Bekenntnisses die staatsrechtliche Befugnis zu, in ihre innerkirchlichen Verhältnisse einzugreifen. Nun schreibt Dr. Kohn: Es ist undenkbar, dass ein Bekenner des Islam, d. h. jemand, der sich dem Staate gegenüber als solcher ausgibt, zugleich staatsrechtlich als Mitglied einer protestantischen Kirchengemeinde gilt. „Wenn der Schlingel aber“ — wie Sie sich so schön ausdrücken — „seinen Bubenstreich dadurch realisiert, dass er bei Ausfüllung seines polizeilichen Anmeldezettels in die Rubrik „Religion“ „evangelisch„ hinzuschreibt“, dann — — Nun Ew. Ehrwürden, ich will Ihnen nicht mit einem Strohhalm kommen, da ich keine Lust habe, Eulen nach Athen zu tragen, ich will Sie nicht דוחה בקש sein mit der Frage: אטו בשופטני עסקינן. Jener Schuft oder Hanswurst gilt staatsrechtlich als Protestant. Aber auch das nur so lange, als er nicht vom Staate beansprucht in seinen Rechten als Protestant geschützt zu werden. Denn dann würden die Vertreter des Protestantismus auftreten und sagen: der Mann ist ja in Wahrheit Bekenner des Islam und hat bloss einen Scherz gemacht — der allerdings von dem Gehirne eines jüdischen Geistlichen entsprungen sein kann. Der Mann hat also auf die Sakramente der Kirche keinen Anspruch. Darauf wird der Bekenner des Islam den Scherz aufstecken und wird gestehen: „Ich glaube in der Tat an Mohammed und nicht an Ibn Maria“.

Ob der Mohammedaner wegen Urkundenfälschung oder wegen Verhöhnung der hohen Behörde bestraft werden wird, das zu entscheiden, überlasse ich dem Erfinder dieser Geschichte.

Für die Juden wäre also darnach staatskirchenrechtlich

die Möglichkeit — nicht aber der Zwang — zu einer reinlichen Scheidung zwischen Neologie und Orthodoxie gegeben. Nun zerbrechen sich Ew. Ehrwürden sofort den Kopf über die Namen, den diese beiden Konfessionen führen könnten und kommen dabei auf den grandiosen Einfall, diese Namensgebung „meistbietend zu versteigern". Ew. Ehrwürden zeigen damit hohe kapitalistische Talente, die sich auch in Ihrer wiederholt ausgesprochenen Sorge um den Gehalt der Rabbinen nicht verleugnen. Es ist wirklich jammerschade, dass Sie nicht zur Zeit der Scheidung zwischen Rabboniten und Karaeern lebten. Denn ich bin überzeugt, unsere Grossen, die ohne Bedenken den Namen Rabboniten annahmen, um sich dadurch von ihren bisherigen Brüdern, die das alte Glaubensbekenntnis abgeändert hatten, scharf und deutlich zu scheiden, sind auf die geniale Idee der Versteigerung nicht gekommen. Da wären Sie denn aufgestanden und hätten mit Ihrer Frage nach dem Namen, dem Trennungsgedanken, dem Wunsch nach Klarheit und reinlicher Scheidung, das Odium der Lächerlichkeit anzuheften gesucht und vielleicht, vielleicht wäre durch Ihren Spott der Gedanke — Gedanke geblieben. Die Verfasser der Richtlinien könnten sich bei ihrer Extrahierung des Wesens des Judentums auf das Beispiel eines innerhalb der jüdischen Religionsgesellschaft verbliebenen Anan berufen und die Toleranz und der Gehalt der Rabbiner wäre nie in Frage gestellt worden.

Aber lassen wir einstweilen das Problem des Namens oder überlassen wir es Ihnen und kommen wir endlich zur Sache. 1) Gibt es grundlegende Lehren des Judentums, durch deren Leugnung in Wort oder Tat man sich ausserhalb der jüdischen Bekenntnisgemeinschaft stellt? 2) Welches sind dieselben? 3) Ist diese Leugnung bei einem Teil unserer heutigen Juden gegeben? 4) Wenn ja, ist die staatliche Anerkennung der Doppelkonfession anzustreben oder genügt der Austritt? Die Behandlung dieser Fragen wollte Dr. Kohn mit seinem Artikel in Gang bringen.

Die Beantwortung der Frage scheinen Ew. Ehrwürden prinzipiell zu bejahen. Sie schreiben nämlich gegen Schluß Ihres dritten Artikels: „Daß es Grenzen gibt, steht außer Frage. Diese Grenzen können wirksam nur geschützt werden von einer großen Gottesfurcht, einer großen Weisheit und einer großen Liebe. Möge Gott uns bald den rechten Mann senden". Diese Worte wären ein recht

wertvolles Zugeständnis von Ihrer Seite, wenn nur Ihr zweiter Artikel nicht wäre. Dort stellen sie aber Dr. Kohn einige Fragen, die Sie auch dem „rechten Mann“ stellen müßten. „Wer soll“, so wollen Sie dort wissen, „über die Rechtgläubigkeit entscheiden? Die Bekenntnisschriften? Also der Talmud? Ohne Frage ist der Talmud maßgebend. Aber die Weisen des Talmud haben euch (Ihnen wäre damit kein Gefallen geschehen?) nicht den Gefallen getan, ihrem Werk die Form einer systematischen Tabelle zu geben, aus der jeder, der lesen kann, Dogma und Din ohne weiteres ablesen kann! Also das kodifizierte Religionsgesetz z. B. Maimonides?“ An den hält sich nach Ihnen kein Rabbiner, der für seine Tätigkeit Gehalt nimmt, gebunden. Aber der Schulchan Aruch? Ew. Ehrwürden lehnen auch den ab und dekretieren, daß „das rechtgläubige Dogma und seine Konsequenzen ohne eine kompetente Instanz nicht eruierbar sei“. An diese Instanz aber richten Sie die Frage, ob sie selber rechtgläubig sei. Sie setzen damit diese in die Lage Münchhausens, der sich an seinem eigenen Schopfe aus dem Sumpfe ziehen sollte. Was rechtgläubig ist, kann nur durch eine rechtgläubige Instanz entschieden werden. Ob diese Instanz selbst rechtgläubig ist, kann man nur entscheiden, wenn man weiß, was rechtgläubig ist. וחוזר הדין. Was meinen Ew. Ehrwürden, daß der „rechte Mann“ Ihnen erwidern würde? Er würde als guter Jehudi mit einer Frage antworten, mit einer nachdenklichen Frage: „Sollte es — sollte es vielleicht doch nur eine — Bierrede gewesen sein?“ סוף דבר vielleicht einigen wir uns doch dahin, daß wir uns an den Schluß Ihres Artikels halten? Sie dürfen das „ja“ mit gutem Gewissen aussprechen. Denn es ist nicht an dem, daß Dr. Kohn und seine Kollegen einen von den אחרונים nicht anerkannten רמב"ם aus der Vergessenheit hervorgeholt, um damit ihre schwarze Gesinnung zu drapieren. Um nur einen Großen aus der jüngsten Vergangenheit, Ihren eigenen Gewährsmann zu zitieren, bitte ich Sie die Gesammelten Schriften S. R. Hirschs, Bd. V, S. 304 nachzuschlagen. Dort werden Sie zu Ihrem Erstaunen folgende Worte lesen: „Das Judentum ist für dessen Angehörige keine erst durch freien Willensakt zu übernehmende oder zu übertragende Modifikation, sie ist vielmehr eine mit der Geburt vom Schöpfer erteilte Bestimmung und Verpflichtung, der man sich auch durch kein späteres Tun oder Lassen irgendwie

entziehen kann. Auch mit der Taufe scheidet nach dem Begriff des Judentums der Getaufte nicht aus der Judenheit. אע״פ שחטא ישראל הוא ist unbestrittener Grundsatz des jüdischen Religionsgesetzes: „er hat gesündigt, aber er bleibt dennoch Jude“ und selbst die getauften Kinder einer getauften Mutter bleiben nach jüdischem Grundsatze Juden.[1]) Ein anderes ist es jedoch mit der jüdischen Gemeinde, mit קהל ישראל. Dem Judentum, der Judenheit gehören alle an, die durch Geburt (oder bei Proselyten durch freie Übernahme) die Bestimmung und Verpflichtung haben, das göttliche Religionsgesetz zu erfüllen. Die jüdische Gemeinde jedoch bilden nur alle die, die sich zu dieser Bestimmung und Verpflichtung bekennen; denn die jüdische Gemeinde ist der Kreis von Juden, die sich zu dieser Bestimmung und Verpflichtung bekennen, in Vereinigung ihrer geistigen und materiellen Mittel die Erfüllung der göttlichen Gesetze in ihrer Mitte zu verwirklichen. Freilich hat jeder Jude die Verpflichtung, der jüdischen Gemeinde anzugehören; allein wenn er die Grundsätze verleugnet, deren Bekenntnis die Grundbedingung des jüdischen Gemeinwesens bilden, so tritt er mit solcher Leugnung von selbst aus dem Verbande dieses Gemeinwesens. Er hat sich selbst ausgeschlossen“. Wüßte ich nicht, daß den Herren um Dr. Kohn zur Stunde, da sie ihre Darstellung abfaßten, diese Stelle unbekannt war, wüßte ich nicht, wie sich Dr. Kohn freute — als ich ihn dieser Tage darauf aufmerksam machte — mit Hirsch in dieser Frage einig zu gehen, so hätte ich gesagt, die Herren haben sich bei ihrer Erklärung Hirsch zum Muster genommen.

Wodurch wird nun die Glaubensgemeinschaft aufgehoben? Durch Leugnung eines der 13 von Maimonides aufgestellten Glaubensartikel, lassen Sie Dr. Kohn behaupten. Aus welcher Stelle des Artikels Sie diese Angabe schöpfen, weiß ich nicht. מסברא werden Sie sagen; denn wer einen Schriftsteller oder einen

---

[1]) Diese Worte Hirsch's dürften Sie vielleicht auch veranlassen, Ihre Ausführungen über das אע״פ שחטא ישראל הוא einer nochmaligen Revision zu unterziehen. Sollten Ew. Ehrwürden aber auch dann noch bei Ihrer Meinung bleiben, oder sollten Sie aus irgend welchen Gründen an einer methodologischen Behandlung dieser Frage verhindert sein, so bin ich gern bereit nachzuweisen, inwiefern S. R. Hirsch und Dr. Kohn im Recht und Sie im Unrecht sind.

פוסק zitiert, der pflichtet doch allen Lehrmeinungen desselben bei. Oder wollen Sie diese allerdings etwas eigenartige סברא nicht als die Ibrige anerkennen? Nun in Ihrem zweiten Artikel raisonnieren Sie ähnlich: Dr. Kohn dürfe die Definition der Rechtgläubigkeit dem Maimonides nicht entnehmen, da er in Bezug auf Annahme eines Gehaltes nicht wie Maimonides paskene. Doch sei es. Nehmen wir an, Dr. Kohn lege seinem Begriff der Rechtgläubigkeit die 13 Glaubensartikel zu Grunde. Und einer solchen Stütze gegenüber, dürften Sie so ohne weiteres behaupten, Dr. Kohn habe da eine Entscheidung getroffen, die dem Religionsgesetz nicht entspräche, habe eine solche religionswidrige Idee, entgegen seinem Versprechen, in seiner Zeitschrift veröffentlicht? Für eine solche Anschuldigung, meinen Sie, genüge Ihr bloßes Wort, bedürfe es höchstens noch des Hinweises „auf gewisse Einwendungen des Rabed zum Sefer Hamadda"? Nun, „diese Einwendungen", bei denen Sie nur die eine השגות הראב"ד על הלכות תשובה פ"ג ה"ז im Auge haben können, betrifft nur einen von den Glaubensartikeln des Maimonides; und an Ihnen, der Dr. Kohn's Meinung als ungesetzlich stempeln möchte, wäre es nun gewesen zu beweisen, daß wir bei diesem einen Dogma wie ראב"ד entscheiden und nicht wie רמב"ם. Um Ihnen aber zu zeigen, daß Ihnen dieser Beweis nicht so leicht fallen dürfte, und damit Sie nicht glauben, genug getan zu haben, wenn Sie in einer späteren Erwiderung einfach noch den Albo ספר עקרים מאמר א' פר' א' ב' ג' als zweiten Zeugen gegen רמב"ם anführen, will ich Sie auf eine תשובת חתם סופר יו"ד סי' שנ"ו[1]) aufmerksam machen. Da diese von allgemeinem Interesse sein dürfte, so soll hier ein Teil derselben in freier deutscher Übersetzung wiedergegeben werden. Antwort an seinen Korrespondenten:

„Ich habe deine Untersuchung über die Frage, ob es 13 Glaubensartikel gibt, entsprechend der Ansicht des Maimonides oder nur 3, wie dies R. J. Albo behauptet, erhalten. Meines Wissens besteht zwischen den Meinungen jener beiden Grössen absolut kein Unterschied, es sei denn ein bloss nomineller. Nach den Darlegungen derer, die in die Geheimlehre eingeweiht sind, gibt es überhaupt keine spezielle Prinzipien, da jeder Buchstabe

[1]) Dr. Kohn hat in einem vor mehr denn Jahresfrist im jüdischen Blatte erschienenen Artikel diese תשובה auch schon zitiert.

der Thora ein Prinzip darstellt. Nach welchen Gesichtspunkten will man da einige derselben besonders hervorheben?

Freilich brachte mir der רב der Gemeinde Ungvar aus den Worten eines alten Gebetes von רב טביומי — zitiert im של״ה — den Beweis, dass die von Maimonides angegebene Zahl „dreizehn“ auf einer weitzurückreichenden Ueberlieferung beruhe. Indessen kann ich keineswegs glauben, dass die „künftige Erlösung“ mit zu den Grundlagen gehöre, deren Entfernung den Sturz des ganzen Baues nach sich ziehen müsste ח״ו. Denn wenn unsere Sünden — Gott behüte — unsere ewige Verbannung herbeiführen würden, wie dies ja nach den Worten R. Akibas bei den zehn Stämmen der Fall ist, so hätten wir doch gewiss nicht das Recht, das Gottesjoch von uns abzuschütteln oder auch nur einen I-Punkt an den Worten unserer Weisen zu ändern; denn nicht, um Land zu erben, dienen wir Gott. Demgemäss ist die „künftige Erlösung“ kein Grundstein, auf dem man einen Bau errichten könnte. Aber nachdem einmal der Glaube an die Wahrheit der Thora und die Propheten ein solcher Grundstein ist, und in jenen Schriften unsere einstige Wiederherstellung verheissen wird, (בפ׳ נצבים ובפ׳ האזינו כמ״ש הרמב״ן והרבה מזה בדברי נביאים) darum ist derjenige, der diese Geuloh verneint, כופר בעיקר.

Den Spruch Raw Hillel's, der in Sanhedrin 99 a sagt, dass für Israel kein Messias komme, erklärt schon Raschi mit Recht dahin, dass der Herr selbst Israel erlösen werde — nicht durch seinen Boten. Und diese Erklärung ist zwingend. Denn wäre dem nicht so, so hätte רב יוסף nicht den Satz von dem demütig auf einem Esel erscheinenden Messias einwenden dürfen, da sich jener Ausspruch auf Nehemias deuten lässt (vgl. רמב״ן סוף פ׳ שיר השירים), sondern er hätte als Gegenbeweis die Worte Sacharjah's anführen können: „In jener Erlösungsstunde werden sich lebendige Wasser von Jerusalem aus ergiessen“ (vgl. ראב״ע סוף זכריה). Zweifellos glaubte also auch Raw Hillel an eine Geuloh, wenn auch nicht an einen königlichen Messias. Trotzdem entschied die Halachah gegen ihn. Und wenn heute jemand behauptet, dass wir keinen Messias zu erwarten hätten und er bringt als Stütze die Meinung von Raw Hillel, so leugnet er damit die Wahrheit der Thora. Hat doch diese geboten, nach der Mehrzahl zu entscheiden, und diese hat Raw Hillel abgelehnt. So hatte

man auch einst am Orte eines Rabbi Elieser am שבת Bäume gefällt, Kohlen gebrannt, um mit deren Hilfe ein Messer zu fertigen für die am selben Tage stattfindende Beschneidung. Nachdem aber die meisten Weisen Israels diese Lehre R. Eliesers verworfen haben, steht auf solchem Beginnen die Todesstrafe." Soweit חתם סופר.

Es ist übrigens merkwürdig, dass die ungesetzliche Entscheidung betreffs der 13 Glaubensartikel sich in doppelter Form bis heute in unseren Gebetbüchern erhalten hat (יגדל und אני מאמין).

Damit aber Ew. Ehrwürden in Zukunft nicht zu so gar tiefsinnigen סברות Ihre Zuflucht nehmen müssen, um Dr. Kohns Meinung zu ergründen, will ich Ihnen über die Genesis der „Darlegung, zu welcher sich vor kurzem eine Anzahl orthodoxer Rabbiner zusammen gefunden haben" berichten und zugleich aus dieser Darlegung, von der Dr. Kohn nur einen Teil wiedergegeben hat, einiges Mehrere zitieren. Die bayrische Staatsregierung hatte vor etwa einem Jahre an ihre Rabbiner einige Fragen gesandt, in deren Beantwortung sie Aufklärung über die Bedeutung der Richtlinien zu finden hoffte. Die weitaus meisten orthodoxen Rabbiner Bayerns hatten sich mit Dr. Kohn auf die Antwort geeinigt, von den Sie nunmehr einen Ausschnitt kennen. Zur Beantwortung unserer 2. Frage finden wir dort folgende Ausführungen: „Die Tatsachen, welche eine solche excommunicatio latae sententiae als Ausdruck des Aufhörens der Bekenntnisgemeinschaft zur Folge haben, sind:

a) Uebertritt zu einer anderen Religion.
Maimonides Hilchoth Abodah Sara 2, 4.

b) Bekenntnismässige Abrogierung des Religionsgesetzes, auch ohne Uebertritt zu einer anderen Religion.
Maimonides, dort 2,5.

c) Bekenntnismässige Leugnung des jüdischen Gottesbegriffes und der Prophetie.
Maimonides, Hilchoth Teschubah 3, 7, 8.

d) Bekenntnismässige Leugnung der Verbalinspiration.
Maimonides, dort 3, 8.

e) Bekenntnismässige Leugnung der Verbindlichkeit und des göttlichen Ursprungs der Tradition.
ebenda.

f) Bekenntnismässige Leugnung der messianischen Erlösung, sowie der Auferstehung der Toten.

ebenda, 3, 6.

g) Bekenntnismässige Leugnung und Uebertretung des Sabbatgebotes.

Maimonides, Hilchoth Schabbos 30, 15.

Die excomunicatio bezieht sich insbesondere auf die schon früher genannten Gemeinschaftsrechte, zu deren siebtem (Anspruch auf jüdisch-konfessionellen Friedhof) Dr. Kohn dort bei seiner Quellenangabe (Joreh Dea 345 und 362, 4, 5) hinzufügt: „jedoch nur nach genauer Untersuchung der individuellen Lagerung des Falles“.

Empfehle Ew. Ehrwürden zudem noch die Lektüre dessen, was Dr. Kohn in seinen Artikeln die er 1911 im 2. Jahrgang des Jüd. Blattes über „Die Frage der Einäscherung“ punkto Friedhof bemerkt. Sie werden dort ersehen, dass Sie mit Ihren „Chiduschim“ zu diesem Gemeinschaftsrechte Dr. Kohn nichts Neues zu bieten haben und werden sich dann vielleicht ernstlich fragen, warum die bayrischen Rabbiner dieses Recht so formuliert haben.

3. Ist die Leugnung grundlegender Lehren bei einem Teile unserer heutigen Juden gegeben? Darauf haben vor nicht gar zu langer Zeit etwa 120 Rabbiner Deutschlands geantwortet:

„Die Richtlinien stehen in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum Lehrinhalte der jüdischen Religion.“ Der orthodoxe Rabbinerverband hat sogar ausdrücklich hinzugefügt: „Ein Zusammenwirken des überlieferten und des liberalen Judentums in religiösen Dingen ist nicht denkbar, weil die Behauptung einer „religiösen Einheit“ den Tatsachen nicht entspricht.“ Gewiss, Ew. Ehrwürden Namen habe ich unter den dort aufgezählten (s. Israelit 28. Nov. 1912) nicht gefunden, und ich will Ihnen gerne gestehen, es liegt „Methodologie“ in Ihrem Schweigen und in Ihrem Reden. Doch kein Schweigen und kein Witzeln wird diesen Spruch ungeschehen machen, oder die Frage, die Dr. Kohn mit seinem Artikel gestellt hat: Was nun? übertäuben können. Oder wäre mit den Erklärungen gegen die Richtlinien die ganze Aktion erschöpft und sollte nun, als wäre nichts geschehen, weitergewurstelt werden? Ich erinnere mich mit fröhlichem Lachen an den Ausspruch eines der Führer der Neologen: „Schreiben mögt Ihr gegen uns so viel Ihr wollt. Warum sollten wir Euch dieses Divertissement nicht gönnen?

Sobald Ihr aber praktische Konsequenzen ziehen wollet, dann stecken wir die Gemütlichkeit auf und die Geldsäcke zu.“ Oder dürfte ich nicht lachen? Wäre das Ganze in Wahrheit nur ein fröhliches Kesseltreiben gewesen, eine leichte, gesunde Motion, allenfalls dazu angetan, die Verdauung zu fördern? Die Differenzen zwischen Karäern und Rabboniten, zwischen Sadduzäern und Pharisäern wären aus ihrem Grabe heraufbeschworen worden, die Trennung zwischen Juden und Neologen als schärfer charakterisiert worden als die zwischen Protestantismus und Katholizismus — und das alles zwecks eines blinden Schreckschusses? Et tant de bruit pour une omelette?

Das bayrische Austrittspiel.

Von Dr. jur. Isaac Breuer.

Das Spiel ist eine schöne Erfindung. Es erheitert und zerstreut; es schafft künstliche Spannungen und bringt befreiende Lösungen, ohne daß Frau Sorge ihr grämliches Gesicht mit hineinsteckt; es gestattet die freie Entfaltung unserer Kräfte auf einem Gebiet, das keine Verantwortung kennt; denn dieses Gebiet ist nur Symbol des Lebens, aber nicht das Leben selber.

Kinder leben nur ein symbolisches Leben. Daher spielen Kinder gern. Ihnen ist ihr Leben selber Spiel.

Auch Erwachsene dürfen spielen. Aber ihnen liegt es ob, genaue Grenzen zwischen Leben und Spiel zu ziehen. Sonst geraten sie in Gefahr, ihr Leben zu verspielen.

Man mag über den „Austritt“ denken, wie man will: daß er kein geeigneter Gegenstand des Spieles ist, sollte einem begründeten Zweifel füglich nicht unterliegen.

Eine bitter ernste Sache ist der Austritt. Ein furchtbarer Mut gehört dazu, ihn herbeizuholen. Wenn ein Jude dem anderen Juden sagen muß: „Mit Dir kann ich nicht mehr unter einem Dache leben, im Heiligtum gibt es keine Gemeinschaft mehr zwischen uns, denn Dein Gott ist nicht mein Gott . . .“, oder wenn er gar zu seiner angestammten Gemeinde hinzutreten sich genötigt sieht, um also zu ihr zu sprechen: „Meinen Vätern warst Du einst ihr Höchstes, ihr Alles, in Dir haben sie gelebt, in Dir

sind sie gestorben, Dein Leid war ihr Leid, Deine Freude ihre Freude, nun aber muß ich fort von Dir, weil Du ganz anders bist als gestern und ehegestern, weil Du eine Abtrünnige geworden, die mir den Lebensodem raubt . . .“: wenn er also redet, so muß ihm hierbei ums Herz sein, als wenn Bruder von Bruder sich losreißt, Sohn von Mutter sich scheidet; wenn er also redet, muß er zur Tat längst entschlossen sein, soll nicht allein schon die Rede der Frevel furchtbarster sein! Spielet womit ihr wollt, aber lasset den Austritt aus dem Spiel! Das Blut eurer Ahnen hängt an ihm! Ihnen war der Austritt der letzte Schritt der Verzweiflung, den sie sich abgerungen haben, nachdem ihr teuerstes Gut, die Wahrheit des Judentums, im alten Heim unrettbar vom Throne der Alleinherrschaft verstoßen war. Ihnen war der Austritt das furchtbar-ernste Gebot ihres Gewissens; um ihre Seele zu retten, und nur deshalb, sind sie ausgetreten!

Dieser Gewissensschrei der Orthodoxie war es, dem Preußens erleuchtete Regierung im Jahre 1876 nicht länger sich entziehen zu dürfen die Überzeugung gewann. Als Befreiung geknechteter Gewissen ist Preußens Juden das Austrittsgesetz geschenkt worden. In dieser seiner Eigenschaft liegt allein seine moralische Rechtfertigung beschlossen.

Das Austrittsgesetz als religiöses Freiheitsgesetz kennt begrifflich keine staatlichen Schranken. Es gibt keinen modernen Staat auf Erden, der sich auf die Dauer der Not mißhandelter Gewissen versagen könnte. Vergeblich würde man sich auf diese oder jene staatsrechtliche Eigenart irgend eines Staates berufen: die Granitgrundlage jedes modernen Staates bildet heute die Gewissensfreiheit. Wer auf sie sich beruft, kann keine Fehlbitte tun.

Der Austritt ist keine Spielerei; am wenigsten eine politische Spielerei. Den Austritt als politisches Machtmittel gebrauchen, heißt mit dem Gewissen einen Kuhhandel treiben. Mit dem Austritt drohen, grenzt an Erpressung. Und diese Erpressung ist umso verwerflicher, je mehr das angewandte Mittel ursprünglich dem Heiligtum der Seele angehört, je mehr es die freigeborene Tat einer religiösen Überzeugung sein sollte. Wer mit dem Austritt nur droht, ist von seiner absoluten Notwendigkeit noch nicht durchdrungen. Wer aber von der absoluten Notwendigkeit des Austritts noch nicht durchdrungen ist, ver-

sündigt sich am Geiste des Judentums, ja am Geiste allgemein menschlicher Moral, wenn er ihn gleichwohl im Munde führt.

Der Austritt ist auch keine juristische Spielerei. Nur die zeitlich zufällige Form des Austritts ist eine juristische; sein Kern ist ein rein religiöser. Selbst wenn es gar keinen staatlichen Gemeindezwang gäbe, wäre man nach religiöser Satzung verpflichtet, der Gemeinde seines Ortes anzugehören, solange diese Gemeinde auf dem Boden des Religionsgesetzes verharrt. Und trotz staatlichen Gemeindezwangs ist man verpflichtet, den Austritt zu erstreben, wenn die Gemeinde das Religionsgesetz verleugnet. Nur die Feuersprache bedrängter Gewissen endlich kann und darf den Staat dazu bewegen, den Zwang zu lockern, der sonst Juden wie Christen nach geltendem Staatskirchenrecht in gleicher Weise umfaßt.

Diese Feuersprache bedrängter Gewissen vermisse ich, offen sei es gesagt, annoch im Lande Bayern. So weit es mir, als Außenstehendem, möglich war, in die reichlich verworrenen Verhältnisse daselbst Einblick zu gewinnen, sehe ich allenthalben zu viel, ja viel zu viel Juristerei, und zu wenig, ja viel zu wenig — Religion; zu viel Politik und zu wenig — Überzeugung. Das verstehe ich nicht. Vielleicht mag das daran liegen, weil ich, Gott sei es geklagt, kein Bayer bin. Allein, so möchte ich fragen, ist denn ein bayrisches Gewissen anders konstruiert, als ein preußisches? Muß nicht, was in Preußen Gewissenszwang ist, in blau-weißer Umrahmung ein gleiches bedeuten? Ist nicht — und das ist der Kern der Frage — vor allem das Judentum, um das es sich doch bei dem Austritt allein und ausschließlich handelt, in beiden Ländern identisch?

Seit Jahren ist in Bayern vom Austritt die Rede. Der Verein für die Interessen des gesetzestreuen Judentums in Bayern (E. V.) hat ihn auf seine Fahne geschrieben. Ströme von Tinte sind über den Austritt in Bayern vergossen worden. Minister haben gesprochen, Kammern haben beraten, Professoren auf Professoren haben ihr Scherflein in gelahrten Gutachten beigetragen; ohne Zweifel: Der Austritt in Bayern ist glücklich zu einer Doktorfrage geworden. Und das Gewissen? Wo bleibt das Gewissen?

Ich frage: Welche Gewissen sind augenblicklich, nach der gegenwärtigen Rechtslage, in Bayern geknechtet? Geknechtet

durch den Gemeindezwang? Denn wohlverstanden: Der Austritt aus der Gemeinde richtet sich ausschließlich gegen die Gemeindehörigkeit als solche, hat es nur mit dieser zu tun! Wer den Austritt im Munde führt, hat den schlüssigen Nachweis zu erbringen, daß gerade die Gemeindehörigkeit als solche seinem Gewissen widerspricht, daß dieser Gewissenszwang durch kein anderes, als durch das äußerste Mittel des Austritts aufzuheben ist. Wer beispielsweise in einer Reformgemeinde sich ganz behaglich fühlte, wenn diese nur neben ihren neologen Institutionen auch den Bedürfnissen der Orthodoxie in auskömmlicher Weise Rechnung trüge, der hat nie und nimmer das Recht, vom Gesetzgeber den Austritt aus der Gemeinde zu verlangen, für ihn hat die Stunde des Austritts noch lange nicht geschlagen, er mag höchstens offen und ehrlich für das kämpfen, was ihm allein am Herzen liegt, daß nämlich durch gesetzliche Regelung die Reformgemeinde gezwungen werde, seine orthodoxen Bedürfnisse vollauf zu befriedigen! Drum frage ich nochmals: Wird das Gewissen der Nürnberger, der Bamberger und der Münchener Orthodoxie durch die Zugehörigkeit zur Reformgemeinde an sich bedrückt? Würde die Nürnberger und die Bamberger und die Münchener Orthodoxie selbst dann die Zugehörigkeit zur Reformgemeinde als Gewissenszwang empfinden, wenn etwa die dortigen Machthaber vom Gesetz genötigt wären, allen orthodoxen Anforderungen in institutioneller Hinsicht im Schoße der Gemeinde selber zu entsprechen? Nur wenn dem so wäre, müßte der Staat zur ultima ratio des Austritts schreiten, nur so hätte der Kampf um den Austritt die Religion auf seiner Seite!

Vor mir liegt ein Rechtsgutachten, das auf Veranlassung des bereits genannten Vereins der Geheime Hofrat Dr. Anton Dyroff, ordentl. Professor der Rechte, im Dezember 1913 über die Frage verfasst hat, „ob bei der bevorstehenden Revision des Judenedikts mit Rücksicht auf die anderen derzeit geltenden Gesetze die Gründung mehrerer Kultusgemeinden am gleichen Ort zugelassen werden kann.“ Verfasser gelangt selbstverständlich zur Bejahung dieser Frage. Das interessiert hier weniger. Was mir auffiel, war ein Gesichtspunkt, den der Verfasser als „von einer dem gesetzestreuen Verein nahestehenden theologischen Seite“ herrührend anführt. Diese „theologische Seite“ verwahrt sich dagegen, als

ob die Zulassung einer Austrittsgemeinde die Anerkennung von „Richtungen“ voraussetze. „Der Begriff Gewissensbedenken“, meint die theologische Seite, „muß aber nicht notwendig zwei Richtungen voraussetzen. Gerade im Judentum ist es sehr wohl denkbar, daß ohne Unterschied in der Glaubensrichtung die Notwendigkeit zweier Gemeinden gegeben ist: z. B. Sephardim und Aschkenasim.“ Es könne also, meint die theologische Seite, die Bildung von Austrittgemeinden sehr wohl gewährt werden, selbst wenn der Staat gemäß der Ministerial-Entschließung von 1863 nur das orthodoxe Judentum als gemeindeberechtigt anerkenne. (Vergl. Redaktionsbemerkung am Schluß.)

Da haben wir's. Schwarz auf Weiß steht es zu lesen. Der Austritt ist ja gar nichts so schlimmes. Bange machen gilt nicht. Zwei Richtungen? Gott bewahre! Das braucht keineswegs der Fall zu sein! Im Judentum sind zwei Gemeinden am gleichen Orte ja gar nichts Außergewöhnliches! Siehe Sephardim und Aschkenasim! Die vertragen sich ganz gut miteinander, sind sogar beide orthodox und bilden dennoch getrennte Gemeinden! Warum also so viel Umstände machen! Der „Begriff Gewissensbedenken“ ist im Judentum gar nicht schaurig. Ist eine ganz gemütliche Sache. Wenn Gemeinden im Judentum auseinandergehn, so sagen sie: auf Wiedersehn! —

Armer Bayernstaat! Wegen solcher Quisquilien plagt man dich nun seit Jahren, redet auf dich ein, das feste Gefüge einer geschichtlichen Organisation von 100 Jahren zu durchbrechen, das Verhältnis von Staat und Kirche, worin du empfindlich bist wie eine Mimose, in bedenklich präjudizieller Weise zu Gunsten der Juden zu ändern, während diese selber dir versichern, von zwei „Richtungen“ brauche gar keine Rede zu sein? Armer Bayernstaat! Wie viel leichter hatte es da dein preußischer Bruder! Damals lebte ebenfalls eine „theologische Seite“, die hieß Samson Raphael Hirsch, aber diese „theologische Seite“ schlug ganz andere Saiten an, die sprach nicht von Aschkenasim und Sephardim, konstruierte auch nicht einen neuartigen „Begriff Gewissensbedenken“, sondern tapfer und ehrlich trat sie vor den Gesetzgeber hin und forderte mit dem ganzen Pathos innerster Ueberzeugung die Anerkennung der nun einmal nicht wegzuleugnenden Tatsache, daß der Gegensatz zwischen Orthodoxie und

Neologie unendlich größer sei, als der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus, bog dem Wort von den „zwei Richtungen" nicht nur nicht aus, sondern fand dieses Wort noch viel zu mild, viel zu nichtssagend gegenüber einer Kluft, die nur durch das Verhältnis von Judentum und Nichtjudentum einigermaßen gekennzeichnet werden kann! Also sprach Samson Raphael Hirsch, also forderte er, also siegte er! Armes Bayernland! — —

Nein und abermals nein! Das ist nicht die Art, wie man für den Austritt kämpft. So mag ein Politiker nach Machtmitteln, so mag ein Kind nach seinem Spielzeug greifen: aber die Sprache geknickter Gewissen klingt wahrlich ganz anders! Was Wunder, wenn Dyroff in seinem Gutachten, nachdem er die Bildung von Austrittgemeinden befürwortet hat, schließlich wärmstens empfiehlt, die beiden Gemeinden, die eben erst auseinandergegangen sind, in einer **Finanzunion** wieder zu vereinen, als ob nicht gerade die Steuerfrage ein Angelpunkt des Austritts wäre! Habe ich nicht recht, wenn ich sage: Wenn bayrische Gemeinden auseinandergehn, so sagen sie auf Wiedersehn? Was Wunder ferner, wenn Dyroff am Schlusse seines von der Denkschrift des Vereins in Bezug auf die religiöse Seite der Frage offenbar inspirierten Gutachtens es offen ausspricht: „Streng bekennende Israeliten **könnten** nach den in der Denkschrift gemachten Vorschlägen aus der allgemeinen Kultusgemeinde austreten, sie **müßten** aber nicht austreten, sie **müßten** sich nicht zur Sondergemeinde halten". Hier liegt der Hase im Pfeffer! Der Austritt ist den Herren kein unbedingtes Postulat ihres Gewissens, der Austritt ist ihnen vielmehr ein politisches Machtmittel, das sie unter Umständen in Stand setzen soll, erst recht in der konzessionsfreudig gewordenen Reformgemeinde zu verbleiben. Das hat aber mit dem Austritt, wie ihn Rabbiner Hirsch verstanden, kaum mehr als den Namen gemein. Das heißt mit dem Austritt — spielen.

Was den Münchener und den Nürnberger Orthodoxen not täte, das wäre ein zweiter Rabbiner Hirsch. Der würde ihnen allererst den richtigen „Begriff Gewissensbedenken" beibringen. Nur wenn in München und Nürnberg die Ueberzeugung sich Bahn bräche, daß die Zugehörigkeit zur Reformgemeinde unter allen

Umständen aufzuheben sei, dann erst könnte von einem wirklichen „Austrittkampf“ in Bayern gesprochen werden. Wäre ich bayrischer Minister, so würde ich die Entscheidung über den „Austritt“ bis dahin vertagen; trotz Sephardim und Aschkenasim. Denn besser ist es, zwangsweise der Reformgemeinde anzugehören, als — freiwillig. Von Religionswegen.

[Wir sind der Ueberzeugung, daß die „theologische Seite“ mit der Heranziehung der Sephardim-Aschkenasim-Parallele nur die Behauptung aufstellen wollte, daß die Einheitsgemeinde (eine Gemeinde nur in einem kommunalumgrenzten Bereich) überhaupt keine Forderung des Judentums wäre. Die Analogie besteht aber tatsächlich nicht; nur das Aufhören der Bekenntnisgemeinschaft berechtigt zum Austritt und der Austritt ist nichts anderes als die Anerkennung dieser Tatsache. Wir verweisen in dieser Hinsicht zunächst auf den Artikel: „Die Frage der Doppelkonfession unter den Juden“ in Heft 1 dieser Monatsschrift und behaupten, daß gegebenen Falls auch S. u. A. sich gemeinsamen Gemeindepflichten nach dem Religionsgesetz nicht entziehen dürften. Bald nach Erscheinen des Gutachtens haben wir eine sehr autoritative Stelle des Vereins auf das Bedenkliche dieser Parallele aufmerksam gemacht und wir geben dieser Stelle in diesen Monatsheften gerne Raum zu einer Darstellung, welche diese Frage richtig stellt. Red.]

Brief aus Nürnberg.

Am Sonntag, den 8. März, fand in Nürnberg die Generalversammlung des Vereins für die Interessen des gesetzestreuen Judentums in Bayern statt. Man sprach über die Revision des Judenedikts. Nach Beendigung der Referate setzte eine Diskussion ein, in welcher u. a. auch über die theoretischen Grundlagen der anzustrebenden Revision gesprochen wurde. Der Streit drehte sich in der Hauptsache um die Frage: Kann beim Erstreben eines bayrischen Austrittsgesetzes die Einheit des bayrischen Judentums aufrechterhalten werden? Herr Dr. Klein-Nürnberg bejahte diese

Frage mit folgender Begründung. Wie bisher, soll ja auch künftighin jede Gemeinde in Bayern staatlich gezwungen sein, für Schechita und Mikwoh zu sorgen. Durch diese Sorge für rituelle Einrichtungen werde jede Gemeinde (also auch die Richtliniengemeinde des Herrn Dr. Freudenthal in Nürnberg) gezwungen, sich zum überlieferten Glauben zu bekennen. Da aber durch dieses erzwungene Bekenntnis zur Thora die Interessen der Orthodoxie noch nicht genügend gewahrt seien, müsse auch die „Austritts m ö g l i c h k e i t“ erstrebt werden.

Diese merkwürdige Austrittstheorie wird in einem Gutachten des von Herrn Dr. Klein theologisch beratenen Professors Dyroff in München noch weiter ausgeführt. (Vgl. Artikel: Das bayrische Austrittsspiel. Anm. d. Red.)

In der Diskussion wies Herr Dr. B r e u e r-Aschaffenburg die Unhaltbarkeit dieser Theorie nach, indem er die furchtbare Tragweite betonte, wenn die bayrische Orthodoxie eine Revision des Judenedikts erstrebe, ohne sich über die damit zusammenhängenden prinzipiellen Fragen klar zu werden.

Wir gestehen: es begegnete uns selten eine Theorie, die so geeignet ist, dem Wunsche des liberalen Judentums, seitens der Orthodoxie anerkannt zu werden, entgegenzukommen, wie die oben erwähnte Theorie über den Austritt. Wie muss sich der Richtlinien-Rabbiner Dr. Freudenthal in Nürnberg vor Vergnügen die Hände reiben, wenn ihm von dem Rabbiner der Nürnberger Religionsgesellschaft schwarz auf weiss bescheinigt wird: die Nürnberger Hauptgemeinde bekenne sich zur überlieferten Thora, wenn sie bloß so gnädig ist, ihren orthodoxen Mitgliedern rituelle Einrichtungen zu beschaffen! Also d a f ü r hat die deutsche Orthodoxie die Richtlinien bekämpft, dass hintennach die bayrische Orthodoxie ihr in den Rücken fällt, indem sie j e d e r Gemeinde einen Koscher-Brief ausstellt, wenn sie sich das hehre Vorbild der Frankfurter Kompromissgemeinde zum Vorbild nimmt!

Mit Recht ist in der Nürnberger Versammlung von dem Opponenten des Herrn Dr. Klein betont worden, wie gerade in dieser Herabdrückung eines religiösen Prinzipienkampfes auf das Niveau eines Tauschhandels, — bei dem es in erster Linie darauf ankommt, recht viel Konzessionen aus den Richtlinien-Gemeinden herauszuschlagen, einerlei, ob das P r i n z i p der Orthodoxie darunter

leidet oder nicht — die verhängnisvolle Tragweite der bayrischen Revisionsbewegung liegt. Welch ein Gegensatz zwischen dem bayrischen Kampf um den Austritt und dem preussischen Kampf um den Austritt! Damals vor 40 Jahren, als S. R. Hirsch ז"ל für den Austritt kämpfte, hat man sich wenigstens auf Seiten der Austrittsfreunde bemüht, den religiösen Charakter des Kampfes mit klarer Schärfe zu betonen, und nur die Gegner des Austritts waren es, welche den ganzen Kampf zu einem Tauschhandel zu verflachen suchten. Dass einmal eine Zeit kommen könnte, wo auch Freunde des Austritts auf der einen Seite die „Austrittsmöglichkeit" erstreben und auf der anderen Seite die Einheit des Judentums aufrechterhalten, dass einmal eine These aufgestellt werden könne — : es giebt ein Judentum, das sich bloß in der Art der Gemeindebildung nach verschiedenen „Richtungen" hin verzweige — das hätte sich S. R. Hirsch ז"ל niemals träumen lassen. Der bayrischen Orthodoxie blieb es vorbehalten, dieses Kunststück fertig zu bringen.

Möge sich die bayrische Orthodoxie vor der Selbsttäuschung hüten, als könne eine heilvolle Revision auf einer innerlich unwahren, widerspruchsvollen Theorie aufgebaut werden, als könne in jüdischen Dingen Wertvolles und Lebensfähiges erreicht werden, ohne dass in erster Linie die prinzipiellen Vorfragen gründlich erledigt würden. Sie könnte es denn doch einmal bereuen, „praktischen Errungenschaften" die Alleinherrschaft einer jüdischen Idee geopfert zu haben. R. B.

Zum Sprachenstreit in Palästina.

Es kann zwar nicht Aufgabe einer Monatsschrift sein, in die Kämpfe des Tages einzugreifen; es kann ihr bloß das eine eingeräumt werden, daß sie nach Abschluß rückblickende Betrachtungen anstellt. Die Tatsachen sind bekannt. Es wurde die Forderung erhoben, daß im Technikum zu Haifa nebst Mittelschule das Hebräische als Unterrichtssprache zu gelten habe. Eine Ablehnung dieser Forderung erzeugte den sattsam bekannten Schulstreik. Schließlich kam es zu einem Kompromiß, welcher die

mittlere Linie zwischen den tatsächlichen Verhältnissen und der so nachdrucksvoll vertretenen Forderung zu ziehen sich bemüht. In vier Jahren wird es sich zeigen, ob der Kompromiß eine endgültige Regelung anzubahnen geeignet war.

Dieser Kampf hatte eine Episode, welche unser weitestgehendes Interesse erfordert, das ist die Heranziehung der Orthodoxie in Palästina zu Helfern im Streit. Es kann uns nicht zugemutet werden, darüber zu diskutieren, wie etwa die Erklärung der orthodoxen Kreise zustande kam; das sind Einzelheiten, welche so recht die דקדוקי עניות, die durch soziales Elend bedingte Lage illustrieren. Allein füglich trat bei der Entwicklung der Dinge eine Erscheinung zutage, welche eingehende Würdigung erfordert, das ist die Stellungnahme zum Schulwerk überhaupt. Ach es ist so namenlos leicht, den Schul-Cherem als eine mittelalterliche Reliquie zu belachen, ach, es ist so namenlos schwer, die in diesem Cherem niedergelegte Gedankenwelt unserer Zeit näher zu bringen; es ist dabei ganz einerlei, ob die derzeitigen Vertreter der Orthodoxie lediglich eine Fortsetzung dieser Gedankenreife darstellen, oder ob sie dieselbe an der Forderung des Tages messen. Ursprung des Cherem ist die Auffassung der Erziehung und des Unterrichtes als *der* Pflicht, den *Kindern* ein vollgerütteltes Maß von Thorakenntnis zu vermitteln und sie dabei vor jedem Konflikt mit den ererbten Anschauungen zu bewahren. Es ist ja kein Geheimnis, daß dies das *A* und *Ω* der sogenannten Bildungsfrage ist. Unser kurzlebiges Gedächtnis hat anscheinend vergessen, daß die Stellungnahme der Orthodoxie in Palästina bei einem ganz bestimmten Anlaß in Erscheinung trat, damals nämlich, als eine Schule gegründet wurde, welche ganz offenkundig inbezug auf das religiöse Leben, auf die Präponderanz des Religiösen in der Schule nicht den Anforderungen der Orthodoxie entsprach. So bezeichnete denn der vor ca. 60 Jahren erlassene Cherem eine Warnung an die Erziehungspflichtigen, ihre Kinder solchen Schulen anzuvertrauen. Diese Warnung mußte in den Formen erfolgen, welche das Religionsgesetz dafür an die Hand gibt. Das mag unserem westeuropäischen Empfinden unangenehm sein, allein wir haben nicht im mindesten das Recht, die religionsgesetzliche Giltigkeit dieser Warnung zu bezweifeln. Das mag ferner große wirtschaftliche Schwierigkeiten in sich bergen, allein wenn die Eltern dieser Kinder so viel

Gottvertrauen besitzen, um für die Erfüllung heiliger Pflichten diese Schwierigkeiten mit in den Kauf zu nehmen, wer darf es ihnen wehren? Wir sind fest überzeugt, läßt sich eine Schulform finden, welche Thorakenner und religiös unangetastete Juden großzieht, die Orthodoxie in Palästina würde das sicher begrüßen. Aber wir sollten uns hüten, für unser Geld ein Opfer an Überzeugung zu verlangen. Es hat schon Zeiten gegeben, in denen man den Zugang zu den Quellen allgemeiner Bildung von dem Vorhandensein eines ausreichenden Maßes von Thorawissen abhängig machte. Das war im „finsteren" Mittelalter. Allein es hat sich gezeigt, daß trotzdem die Judenheit hinter ihrer Zeit nicht zurückstand.

Der Sprachenstreit hat gezeigt, daß diese Anschauung noch heute in Palästina ihre Vertretung findet. Dieselbe hat einen unendlich schweren Standpunkt. Denn wenn schon wir in Westeuropa oft geneigt sind, von jeder Seite das Beste zu nehmen, und oft mit innerlich fremden Kreisen kooperieren, welche Größe gehört erst dort dazu, niemals den klaren Blick zu verlieren. Wahrlich das wäre so recht eine Zeit, das alte Gebet zu verstehen:

דקדוקי עניות הסר מעמך!

Literarisches.

Meziza. Ist sie religiös geboten? Wirkt sie heilend oder schädlich? Von Dr. Emanuel Rosenbaum in Paris. Verlag Sänger & Friedberg, Frankfurt a. M., 1913. Preis Mk. 1.20.

Eine wertvolle Schrift, die besonders denjenigen Mohelim zur Lektüre und — Beherzigung empfohlen sei, die aus Unkenntnis in der Meziza etwas Nebensächliches sehen und daher leicht geneigt sind, sie lax zu behandeln, wenn nicht gar vollends beiseite zu schieben. Der als Arzt und Talmudkenner gleich ausgezeichnete Verfasser gelangte zu folgenden Resultaten:

I. „Eine sogenannte anonyme Lehre סתם משנה deren Tradition bis auf das Zeitalter unseres grossen Lehrers Moses zurückzuführen ist, befiehlt unmittelbar nach der Beschneidung die Meziza zu machen. Diese Lehre ist eine festgesetzte Anordnung הלכה מקוימת an der zu rütteln absolut verboten, wenn überhaupt die Ueberlieferungslehre קבלה nicht geleugnet wird.

II. Die Meziza ist, eben dieser Mischna nach, obligatorisch. Sie ist auch seit Jahrtausenden von der gesamten Judenheit als Pflicht anerkannt und geübt worden. Derjenige Beschneider, der gewagt hätte, dieselbe zu vernachlässigen, selbst in der vollen aufrichtigen Meinung, dass sie überflüssig sei, wäre von der jüdischen Autorität als Beschneider ausgestossen.

III. R. Papa ist der Meinung, dass man dem Kinde mit der Meziza nach der Beschneidung eine frische Wunde hinzufügt, was am Sabbat zu tun biblisch verboten wäre, wenn nicht der grosse Vorteil, hierdurch die dem Kinde drohende Lebensgefahr abzulenken, den Nachteil der Gesetzesübertretung und der neuen Verletzung überwiege.

IV. Nach den Ergebnissen der neuesten medizinwissenschaftlichen

Forschungen ist R. Papa's Behauptung eine merkwürdige Wahrheit. Infolge des negativen Druckes im Parenchym, entstanden durch das Saugen, werden tausende von Haargefässen zerrissen, weshalb ein intensiverer Blutfluss aus der Wunde stattfindet.

V. Schon vor Jahrtausenden wusste man, dass jede Wunde, ob klein oder gross, ohne irgendwelche Entzündung oder Eiterung in verhältnismässig kurzer Zeit, auf natürlichem Wege heilen muss, wenn nicht äussere Einflüsse sie verhindern, oder gar noch ausser den genannten Störungen verschieden andere gefährliche Krankheiten, selbst mit letalem Ausgange verursachen sollten. In neuester Zeit haben gründliche Wundstudien dies nicht nur bestätigt, sondern auch festgestellt, dass diese schädlichen Einflüsse nichts anderes sind, als Produkte verschiedener Mikroorganismen, welche überall in der die Wunde umgebenden Luft vorhanden sind, woraus sie auf die Wundfläche gelangen, oder durch Gegenstände, welche mit der Wunde in Berührung kommen, in deren Ränder eingetragen werden, wo sie einen günstigen Nährboden zur weiteren Entwicklung finden. Diese Produkte wirken dann im Körper als Gifte.

VI. Hat jemand im gesunden Gewebe eine Wunde zu machen, was bei Operationen und speziell bei der Beschneidung der Fall ist, und will er, dass die Wunde gut und schnell, ohne irgendwelche Störung heile, was natürlich fast immer der Fall ist, so muss er, da die sogenannte antiseptische Methode bei Erwachsenen meistenteils nachteilig ist, bei Kindern im zarten Alter immer schädlich wirkt, die aseptische Methode anwenden, d. h. er muss trachten, dass die Wunde nicht vergiftet werde (a=ohne, sepsis=Fäulnis). Mit anderen Worten, dass die in der umgebenden Luft befindlichen und an den Gegenständen, Instrumenten anhaftenden giftig wirkenden Mikroorganismen nicht auf die Wunde kämen.

VII. Um dieses zu erreichen, muss man speziell bei der Beschneidung die peinlichste Reinlichkeit beachten. Das Kind vor der Operation baden, oder wenigstens die Stelle und Umgebung der Beschneidung mit wenigstens 20 Minuten lang gekochtem heissem Wasser und Seife waschen. Ebenso muss sich der Operateur Hände und Nägel gründlich reinigen. Dasselbe gilt auch für Geräte und Instrumente. Verbandstoffe immer sterilisiert anwenden.

VIII. Indem aber die atmosphärische Luft Milliarden und Milliarden von den giftproduzierenden Mikroorganismen enthält, diese vollständig zu vernichten aber eine Sache der absoluten Unmöglichkeit ist, so wird immer und immer zu befürchten sein, dass von denselben schon während der Operation in die Wunde gedrungen sind und wird man sie am besten und schnellsten mit der Meziza eliminieren, indem das intensiv auslaufende Blut sie von innen nach aussen auswäscht.

IX. Eine etwa dem Kinde heriditär anhaftende Krankheit kann der Mohel mit dem Aussaugen — indem er noch vorher etwas Rotwein in den Mund nimmt — nicht übernehmen, weil die gesunde Mund- und Darmschleimhaut tierische Gifte nicht absorbiert.

X. Der Beschneider kann auch dem Kinde mit dem Aussaugen keine Krankheit übertragen, da durch die Meziza etwa alle in die Wunde gekommenen Fremdstoffe von innen nach aussen gehen, so können solche zur gleichen Zeit unmöglich auch von aussen nach innen eindringen.

Ich bezeuge hiermit feierlichst, dass mir in den letzten tausend Fällen von Beschneidungen — mit Ausnahme von vielleicht zehn Mal eine kleine Anschwellung der Wunde — niemals eine irgendwelche Störung in der Heilung vorgekommen ist, obzwar ich darunter mehrere Kinder von über einem Jahre alt hatte. Diese Anschwellung aber schrieb ich immer der vielleicht zu festen Einschnürung der Wunde zu, da es absolut unmöglich ist, den Verband genau so anzupassen, dass er weder zu lose noch zu fest sei. Uebrigens ist diese Anschwellung immer nach einigen Stunden nach Abnahme des Verbandes zurückgegangen."

Schluss des redaktionellen Teiles am 10. März 1914.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Jahrgang I. Heft 5.

Ein Blick in's Heiligtum.*)

Weniges nur kommt der Ehrfurcht gleich, mit welcher heilige Ueberlieferung Schir haschirim, das Lied der Lieder umgibt. Das Allerheiligste wird es genannt; man müßte die prophetische Begabung König Salomos besitzen um es ganz zu verstehen, man müßte die unvergleichliche Reinheit unserer alten Weisen ז״ל haben, um auch nur eine Erklärung wagen zu dürfen. Deshalb soll ein Midraschwort uns den Mut geben, einen Blick in dieses Heiligtum zu werfen; einen anderen Führer gibt es nicht.

Heilige Sitte hat das Lesen von Schir haschirim für die Pesachtage bestimmt; ganz besonders glücklich beanlagte, frohfromme Juden lesen es auch am Abschluß der Sederabende. Gibt es in der Tat etwas Beglückenderes, als in den Stunden, in denen man sich dem Lenker unserer Geschicke so nahe fühlt, dessen Beziehungen zu uns ahnen zu dürfen durch eine Verklärung der Stunden, in denen unser Herz am reinsten schlägt? Gibt es etwas was unser Bewußtsein mehr mit edlem Stolz erfüllt als der Gedanke, daß die Beziehungen von Mensch zu Mensch gewürdigt werden das Sehnen unserer Seele zu Gott, die Liebe des Schöpfers zu uns erklärend zu deuten? Und so gibt es denn keine Lebensäußerung des Menschen, keine Daseinsgestaltung Israels, für welche nicht unsere Weisen einen Anklang in den reichen Akkorden des Liedes der Lieder gefunden hätten.

---

*) Mehrfachen Anregungen entsprechend beabsichtigen wir fortan an die Spitze unserer Monatshefte eine agaische Betrachtung zu stellen. Es soll ein Versuch sein, alte Midrasch-Weisheit in kunstloser Deutung dem Verständnis unserer Zeit näher zu bringen. Red.

Greifen wir aufs Geratewohl einen Vers heraus, der so recht geeignet ist uns die Verklärungsfähigkeit und die Verklärung alles Irdischen im Lichte eines demütig frommen Sinnes zu zeigen. Es heißt I, 15 Siehe schön bist du meine Freundin, schön in deinen Augen, die den Tauben gleichen. Gewiß ein schlichtes Wort, in dem unjüdisches Denken im besten Fall idyllischen Ausklang eines freundlichen Schäferspieles erblickt. Anders, ganz anders betrachten dieses Wort jene Männer, welche zitternd vor der Pforte des Allerheiligsten standen. Sie unterhielten sich einmal über diesen Vers und fragten einander, was soll dieser Vergleich mit dem Auge der Taube. Welche Mahnung ist in ihm geborgen, welches Lob in ihm gekündet, welche Hoffnung in ihm beschlossen? Drauf sagte der eine: Ich meine, der Schwerpunkt ist auf das Auge zu legen und es erinnert an סנהדרין an die oberste Stelle des Lehrens und der Entscheidung; wie die Augen es sind, welche dem ganzen Körper die Pfade weisen und den Weg in die Welt ebnen, so ist Sanhedrin das Auge Israels und Israel geht die Wege, die ihnen Sanhedrin weist. Drauf sagte der zweite: Habt ihr schon einmal gesehen, wie die Taube willig den Hals hinstreckt, wenn sie dem Tode entgegengeht? Ich glaube, daran dachte König Salomon. Drauf sagte der dritte: Mit welch froher Freude mag sich wohl das Auge Noahs dankbar auf das Auge der Taube gerichtet haben, die mit sinkendem Abend das Blatt des Oelbaumes, das erste Zeichen des Lebens vom Grabe einer Welt flatternd entgegenbrachte? Ich glaube die Erinnerung dieser Stunde spiegelt sich wieder im Bilde des Liedes der Lieder.

Alle Worte unserer Weisen müssen Ewigkeitswert besitzen. Obwohl auch die so anspruchslose Unterhaltung uns etwas zu sagen hat?

Ein Gedanke zieht sich bald mit machtvoller Entfaltung, bald getrübt und verdunkelt durch die Geschichte des jüdischen Volkes von der Stunde an, in welcher ein ganzes Volk daran glauben gelernt hatte, daß Moses der Diener Gottes war; wir nennen diesen Gedanken den Autoritätsgedanken, nicht die erzwungene Knechtschaft feiger Sklaven, sondern die selbstgewählte Unterordnung freier Menschen, welche im brausenden Jubel der Erlösung das Lied sangen, welches Moses ihnen anstimmte. Jahrtausende sind seitdem hingegangen. Es gibt kaum

einen Gedanken, aus dem heraus sich nicht irgend ein Zeitalter die Berechtigung zur Auflehnung gegen die Autorität geholt hätte. Bald war es die Betonung der Individualität, das Sichausleben-Wollen der eigenen Persönlichkeit, bald in den Niederungen des Lebens häßliche Begeiferungen der Träger der Autorität, bald Hunger und Durst und bald Zweifel an der göttlichen Berufung des Führers. Aber immer wieder war das alte Erbteil da, immer wieder fand das Auge Israels den frohen Glanz freudiger Dankbarkeit und Demut im Aufblick zu seinen Führern und immer wieder -- und das ist das Eigenartige, das wir nicht vergessen wollen, war sich jeder Jude klar bewußt, daß den Autoritäten eine wahrlich nicht leichte Aufgabe überantwortet war. Wohl in keiner Zeit war der Ansturm gegenüber, religiöser Autorität so mächtig wie in unseren Tagen, wohl in keiner Zeit so stark das Verlangen selbst religiöser Kreise, das Gebiet der im Prinzip anerkannten Autorität möglichst eng zu umfriedigen. Da kommt nun der Sederabend mit der eigenartigen Vorschrift, daß vor allen Dingen am Sedertisch gefragt werden muß. Es fragt das Kind die Eltern, oder wenn das frohe Kinderlächeln am Sedertische fehlt, so frage die Gattin, oder wenn jemand einsam auch an diesem Abend ist, so frage er sich selbst. In dieser Fragepflicht, welche anknüpft an die Erlösung, welche als herrlichste Frühlingsblüte den Gedanken der Autorität zeitigte, liegt eine gewaltige Frage an uns selbst, ob wohl die Kunst des still bescheidenen Fragens noch besteht, liegt aber auch eine gewaltige Mahnung an die Führer jeglicher Zeit, ob ihre Augen weitausschauend dem harrenden, fragenden Volke die richtige Bahnen zu jenem Ziele weisen, das in seiner Vollendung die Pforten des Allerheiligsten erschließt im brausendem Akkorde des Liedes der Lieder.

Lange, lange Jahre waren seit der Erlösung aus Aegypten verstrichen, aber man hat sie nicht ungenützt verstreichen lassen. Die heiligste Führung, welche Gott in die Ordnung der Menschen gesetzt hat, Vater und Mutter hatten das Bild der wunderbaren Stunde täglich in das Herz des fragenden Kindes geprägt. Da kam jene Stunde, in der scheinbar die Geschichte der Juden zu ihrem Anfang wieder zurückkehrte und jüdische Kinder wie einst Abraham von Nimrod mit ihrem Leben Zeugnis für die Wahrheit ihrer Ueberzeugung ablegten. Seitdem haben sich jene Stunden

unzählige Male wiederholt. Das Märtyrertum, die Hingabe irdischer Güter, die Preisgabe des Lebens für den Glauben ist ein Ton, der seitdem nicht mehr verklungen ist in der jüdischen Geschichte. Das ist ein seltsames Widerspiel; dasselbe Volk, das so vortrefflich die Kunst des Lebens erfaßt hat, welches das Lächeln unter Tränen bis zur Meisterschaft entwickelt hat, welches im reichen, frohen Kindertagen die reinste Bejahung des Willens zum Leben bekundet hat, dasselbe Volk verstand es auch in so große Schönheit zu sterben. Singend wandelten Chananja, Mischoel und Asarja im Feuerofen, singend betraten die spätesten Enkel den Scheiterhaufen. Eine herzbewegende Sehnsucht nach קדוש השם gestaltete sich zur Erfüllung eines süßen Traumes. Und diese Schönheit eilet himmelwärts und es singen die Engel: Wie schön bist Du! Da schleicht eine bange Frage in unser Herz: sind die Gespenster des Mittelalters ganz vertrieben? Noch schwerer lastet eine andere Frage; lebt diese Kunst noch in Juda, die Kunst das Leben zu einem Zeugnis für Gott zu gestalten? Wird das הנך יפה auch heute noch Antwort sein auf die herzbewegende Frage שומר מה מליל?

Doch nein! Zagen an der Schwelle des ליל שמורים, des so lebensvollen Ausdrucks beseligenden Vertrauens? Nein. Wann wieder die Stunde kommt, in der am sinkenden Abend, im wachsenden Dunkel Israel am Grabe einer Welt von Treue und Glauben das erste Zeichen des Lebens wieder bringen wird, wir wissen es nicht. Aber in uns lebt die heilige Hoffnung, daß Israel diesen Augenblick nicht versäumen wird. Denn es ist so wunderbar, was da Israel in der Sedernacht betend in die Welt hinausruft. Es ist ihm undenkbar, daß es ein Volk gibt, welches Gott nicht kennt, nicht kennen will. Sein ganzer Glückstraum für die Menschheit gipfelt im Bild einer Zeit, da solche Menschen nicht mehr auf Erden sein werden. Das Lied s e i n e r Erlösung, es muß widerklingen im Herzen aller. Es ist, als ob wir mit tränenden Augen die Welt beschwören wollten, ihrem eigenen Heile zuzueilen, die Treue aus dem Grabe zu rufen, in welches sie lieblose Kinder voreilig gelegt hatten. „Fliehe mein Freund" — so klang es einst in trüber Stunde, ich gehöre meinem Freunde und er gehört mir — so möge es bald heißen. Dann wird sich auftun die Pforte zum Allerheiligsten und erlöste Menschen werden opfernd singen das Lied der Lieder. P. K.

כתוב יושר דברי אמת

מכבוד הרב הגאון הגדול מו"ה שמעון וויענער זצוק"ל, רבו
וזקנו של הה"ג מו"ה שלמה ברייער נ"י בפפד"מ יע"א
וזה לשונו הטהור :

הקשה לי הרב הגאון מו"ה זלמן אולמאן אב"ד דק"ק רענדיג נ"י על מה שכ' הר"ן במס' ע"ז דף ס"ו בסוגיא דריחא מילתא וז"ל לפי שלא שמענו ישבח עצים בתבשיל ע"ש והקשה לי הרב הנ"ל וז"ל במכתבו אלי תמוה לי דמשנה ערוכה היא במס' ערלה פ"ג תבשיל שבישל בקליפי ערלה ידלק הרי אף בבישול אמרינן יש שבח עצים וצע"ג אצלי, ואם יש לו ישוב על זה יודיעני דעתו ע"כ דבריו. — וזאת אשר השבתיו — הנה הי' למעלתו להקשות כזאת על התוס' בסוגיא בד"ה אמר רבא כו' שהקשו מ"ש מהא דאמר בפסחים תנור כו' ע"ש שהיא רק ברייתא למה לא הקשו ממתני' דפ"ג דערלה דאיתא שם תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת ידלק? אבל האמת יורה דרכו דממתני' לק"מ דשפיר ידעו התוס' דיש לחלק בין ערלה דאסור בהנאה לתרומה דמותר בהנאה, ומש"ה הקשו ממס' פסחים דאי שם הטעם דיש שבח עצים בפת ולשון זה מורה דיש שבח מן העצים גופ' בפת והוי כאוכל ערלה (וכן סובר המהרי"ל באמת כמבואר במג"א סי' תמ"ה סוף סק"ה ע"ש בס' מחצית השקל) לכן הקשו שפיר נימא דיש שבח תרומה בפת והוי כאוכל תרומה ותרומה אסורה באכילה עכ"פ? וע"ז תירצו התוס' דאין הפירוש בהא דיש שבח עצים בפת רק דיש שבח הנאה דעצים בפת והשיב נהנה מן העצים ותרומה מותר בהנאה, וזה מבואר בהדיא לכל מעיין היטב באריכות לשון של התוס' בתירוצם, ושוב הביאו ראיה לפירוש זה ממתני' דהמבשל בשבת כו' ועל זה היסוד התירו פת שנאפה בי"ט עש"ה, וע"ז כ' הר"ן דמהמבשל בשבת אין לנו ראיה להתיר פת שנאפה בי"ט דאכתי י"ל דהא דיש שבח עצים בפת היינו שאוכל העצים ממש ופת שנאפה בי"ט אסור משום דאוכל מוקצה ואפ"ה המבשל בשבת בשוגג יאכל לפי שלא שמענו יש ש"ע בתבשיל פי' שלשון זה דיש שבח עצים בתבשיל לא שמענו (דמצינו רק יש שבח עצים בפת, אולי משום דבתבשיל הקדרה מפסקת) ונהי דמבואר במס' ערלה דתבשיל שבישל בערלה ידלק היינו משום דס"ס נהנה מן הערלה דאסורה בהנא' משא"כ מוקצה דמותר בהנא' לכן תבשיל שנתבשל בעצי מוקצה יאכל אבל לעולם בפת שנאפה בי"ט אסור דיש בו טעם מן העצים גופ' והוי כאוכל מוקצה, וזה מבואר בהדיא בלשון הר"ן שכ' וז"ל וא"כ כשאוכל הפת כו' הרי הוא כאוכל מוקצה ע"ש? לכן סיים שם הר"ן אבל האי דתנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ראי' מוכרחת פי' דמיירי נמי בפת

ומוכח דאפי׳ בפת אין בו רק הנאה דעצים ולא טעם ממש לכן פת שנאפה ביו״ט מותר וא״ש כן נראה לי פשוט וברור בלי פקפוק כלל בע״ה ודו״ק. — עכ״ל.

בשנת תקפ״ב הלך הגאון הנעדר הנ״ל לק״ק פ״ב לקבל פני רבו מרן בעל חה״ס נ״ע, והגיד לו רבו הנ״ל שגם הוא הקשה קושי׳ זו בהידושיו על מס׳ ע״ז — אמנם כאשר שמע תירוצו הנ״ל הוטב בעיניו וקלסהו מאד מאד.

— — — — — — — — — — — — — — —

חידוש אחד מכבוד הה״ג מו״ה שלמה ברייער נ״י בפפד״מ י״עא.

איתא במס׳ נדרים נ״ט ע״ב גופא א״ר חנינא תירתאה א״ר ינאי בצל של תרומה שנטעו ורבו גידוליו על עקרו מותר וכו׳ והתנן הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה גידולי גידולין אסורין וכו׳ עש״ה הקשה הגאון מו״ה רעק״א בהגהותיו וז״ל קשה לי הא בטבל ל״ש דגידוליו יבטלו דהא טבל בכ״ש והוי כמו נדרים דג״ג אסורין דאין לו ביטול דהוי דשיל״מ וה״נ טבל וצ״ע עכ״ל, ונ״ל לישב, לעיל דף נ״ח ע״א הובא בגמ׳ מתני׳ דמס׳ שביעית פ״ז השביעית אוסרת כל שהוא במינה ע״ש ומוכח מסוגי׳ זו דמתני׳ מיירי בגידולי שביעית וע״ש בתוי״ט שמוכה כן מכח יתור משנה עש״ה, אכן הקשו שם ר״ש ותוי״ט הא בגידולי שביעית לא משכחת שלא במינו ולאיזה צורך הוזכר במשנה שביעית אוסרת כל שהוא במינו ע״ש שהניהו בצ״ע והיא באמת קושי׳ חמורה אמינא לישב בדבר חדש דאיתא במס׳ חולין דף ק׳ ע״א אוקי רב אמורא עליה ודריש וכו׳ פריך בגמ׳ מכדי רב כמאן אמרה לישמעתיה כר״י דאמר מב״מ לא בטיל מאי איריא כי נתן טעם אפילו כי לא נתן טעם נמי אמר ליה הב״ע בישקדם וסלקו ע״ש והקשו בתוס׳ שם בד״ה בישקדם וסלקו וא״ת ל״ל ישחתיכה של היתר קבלה טעם מן הנבלה אפי׳ לא נתנה טעם נמי דהא במינו אוסרת בכל דהו :אומר ר״ת דנהי דהיא גופה מיתסרא בכ״ה מ״מ לא אמרינן שתעשה נבלה לאסור כל האחרות כיון שהיא עצמה לא נאסרה אלא ע״י כל שהוא עכ״ל ע״ש סברת ר״ת היא דתרי משהו לא אמרינן אכן הר״ן שם המציא סברה חדשה מאחר דבתערובת משהו לא נעשה נבלה הוי כה היתר מעורב בו וה״ל כאינו מינו וישוב בתערובת שני׳ בטל עש״ה ונ״מ בין סברת ר״ן ור״ת לענין המץ בפסח דאף שלא במינו לא בטל עי׳ בזה ביו״ד סי׳ צ״ב בט״ז ובנה״כ שם ולפי דברי הר״ן הנ״ל מיושב הדק היטב קושית ר״ש ותוי״ט הנ״ל דשפיר נקיט המשנה בלישונה השביעית אוסרת כל שהוא במינה דהיינו דוקא בגידולין דהוי מין במינו אבל אם שוב נטעו הגידולין דנהי דהם אסורין מ״מ הוי כח היתר מעורב בהן והוי שלא במינן ואם הצמיחו הגידולי גידולין מותרין וא״ש ולפי זה גם קושית רעק״א הנ״ל לק״מ דשפיר פריך הגמ׳ מטבל דגידולי גידולין אסורין דזה הוי שלא במינה ודבר שיש לו מתירין שלא במינו בטל ודו״ק כי נכון הוא מאד לענ״ד.

Vom Austritt.*)

Von **Dr. Raphael Breuer**, Distriktsrabbiner in Aschaffenburg.

I.

Der Kampf um den Austritt im Jahre 1877.

Wenn wir den Austrittskampf im Jahre 1877 richtig verstehen wollen, so wäre es vor allen Dingen nötig, die Vorgeschichte dieses Kampfes genau kennen zu lernen. Heute wollen wir uns jedoch darauf beschränken, kurz nur das allernotwendigste vorauszuschicken, und alles übrige für eine spätere Gelegenheit aufsparen.

Bis zum Beginn des vorigen Jahrhunderts war die Frankfurter „israelitische Gemeinde“ nicht blos wie heute eine Judengemeinde, sondern auch eine jüdische Gemeinde: sie stand mit ihrer Verfassung auf dem Boden der תורה. Es wäre darin auch keine Änderung eingetreten, wenn sich die liberalen Kreise der Gemeinde darauf beschränkt hätten, blos in ihrem Privatleben der תורה den Gehorsam zu kündigen. Sie waren aber seit der Mendelssohnschen Zeit zu einer ziemlich starken Gruppe angewachsen, und so beschlossen sie, im Vertrauen auf ihre Kraft die alte Frankfurter קהלה in eine Reformgemeinde umzuwandeln. Wären sie friedliebend gewesen, dann hätten sie das tun müssen, was fünfzig Jahre später die Orthodoxen taten: sie hätten die Trennung von einer Gemeinde erstreben müssen, deren Verfassung ihren Anschauungen nicht entsprach. Wäre es damals mit richtigen Dingen zugegangen, dann hätten wir heute in Frankfurt nicht eine orthodoxe Religionsgesellschaft, sondern eine liberale Religionsgesellschaft; die Hauptgemeinde wäre geblieben, was sie war: eine umfassende Heimstätte für Alle, die noch mit irgend welchen Fasern am überlieferten

*) Aus einem Cyclus von Vorträgen über „Das Wesen der jüdischen Gemeinde“, die auf Wunsch des „Vereins zur Förderung der Interessen der israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt a. M. (אמת ושלום)“ dem Druck übergeben werden.

Judentum hängen; die Entwicklung wäre ohne Zank und Hader verlaufen, die Anschauungen hätten sich in friedlicher Weise geklärt und — was das wichtigste ist — es wäre innerhalb der Orthodoxie niemals zu jener tiefbedauerlichen Spaltung gekommen, über die wir heute zu reden haben werden. Ob freilich eine Religionsgesellschaft der Reformer ein solch imposantes Gemeinwesen geworden wäre wie die Religionsgesellschaft der Orthodoxen: über diese Frage brauchen wir uns nicht aufzuregen, darüber soll sich das liberale Judentum den Kopf zerbrechen.

In Wirklichkeit sollte aber die Entwicklung anders, ganz anders verlaufen. Nicht genug damit, daß die Neologen die alte Frankfurter קהלה zu einer Reformgemeinde gemacht haben, unternahmen sie etwas, was bis dahin in der jüdischen Geschichte noch nicht dagewesen war: sie eröffneten einen förmlichen Kulturkampf gegen die תורה. Aussterben sollte sie in Frankfurt; daher ließ man kein Mittel unversucht, um die orthodoxen Kreise selbst an der privaten Ausübung ihrer Gesetzestreue zu hindern. Aus der Geschichte dieser beispiellosen Verfolgung will ich heute nur eines hervorheben: Vom Jahre 1818 bis zum Jahre 1838 war in Frankfurt der hebräische Unterricht durch Veranlassung der israelitischen Gemeinde polizeilich verboten. Das klingt unglaublich; es ist aber wahr, denn es kann aktenmäßig nachgewiesen werden.

Erst die Freiheitsstürme des Revolutionsjahres mußten über Deutschland hereinbrechen, um auch der Orthodoxie in Frankfurt das erste Stück ihrer Freiheit zu bringen: Erst im Jahre 1851 konnten sich die Orthodoxen mit Erlaubnis der staatlichen Behörde zu einer Religionsgesellschaft konstituieren. Damit war das Signal zum Kampfe, der Anfang zur Trennung gegeben. Natürlich war mit der bloßen Gründung der Religionsgesellschaft noch keineswegs alles erreicht. Vor allem mußte der Steuerzwang beseitigt werden, durch welchen die Orthodoxen genötigt waren, zu den Einrichtungen der Reformgemeinde mit ihrem Gelde beizutragen. Es war nun ein Glück für die Religionsgesellschaft, daß die Reformgemeinde zunächst jede Konzession verweigerte. Gerade dieser hartnäckige Widerstand der Reformgemeinde — der war's gerade, der die Religionsgesellschaft groß gemacht hat. Denn gerade dieses eigensinnige Versagen jeder Konzession hat innerhalb der

Frankfurter Orthodoxie jene finanzielle Opferfreudigkeit ausgelöst, um die man sie außerhalb Frankfurts beneidet und auf die sie mit Recht stolz sein darf. Und zwar waren es, wenn wir heute zurückschauen, in der Hauptsache drei Akte der Intoleranz, welchen die Religionsgesellschaft ihre Größe verdankt: die Verweigerung eines Betlokals seitens der Reformgemeinde, der Steuerzwang, die Schließung des Gemeindefriedhofes für die Ausgetretenen. Die Verweigerung eines Betlokales führte zum Bau einer eigenen Synagoge und Schule; der Steuerzwang führte zum Austrittsgesetz; die Schließung des Gemeindefriedhofs für die Ausgetretenen führte zum Erwerb eines eigenen echtjüdischen בית הקברות.

Unter diesen Errungenschaften war die wichtigste das Austrittsgesetz, das im Jahre 1876, also 25 Jahre nach der Gründung der Religionsgesellschaft, erschien. Durch dieses Gesetz, welches den Austritt der Orthodoxie aus der Reformgemeinde ermöglichte, war mit einem Schlage eine gänzlich neue Situation geschaffen. Es herrschen über diesen Punkt soviel Unklarheiten, daß es nötig ist, hierbei mit einigen Worten zu verweilen. Die Situation vor 1876 darf mit der nach 1876 nicht verwechselt werden. In der Zeit vor 1876 galt es in erster Linie, die Befreiung vom Steuerzwang zu erwirken. Dagegen war die bloße Mitgliedschaft zur Reformgemeinde in dieser Zeit kein Gewissenszwang. Denn vor dem Austrittsgesetz war man ja gezwungen. Mitglied der Reformgemeinde zu sein. Eine erzwungene Mitgliedschaft zur Reformgemeinde kann aber niemals gleichbedeutend sein mit einem Bekenntnis zur Reformgemeinde. Wenn ich gezwungen werde, ein Bekenntnis abzulegen, so ist das in Wirklichkeit kein Bekenntnis. Nur freiwillig kann ich etwas bekennen. Eine Steuer dagegen, durch die man zur Erhaltung einer Reformgemeinde faktisch beiträgt, ist und bleibt ein Beitrag, einerlei ob sie freiwillig gezahlt oder ob sie erzwungen wird. So war die Situation vor dem Austrittsgesetz. Nach dem Austrittsgesetz ist dieser ganze Unterschied zwischen Mitgliedschaft und Steuer hinfällig geworden. Denn jetzt war ja niemand mehr gezwungen, Mitglied der Reformgemeinde zu sein. Wer es dennoch blieb, der blieb es freiwillig. Eine freiwillige Mitgliedschaft zur Reformgemeinde ist gleichbedeutend mit einem Bekenntnis zur Reformgemeinde, einerlei ob man Steuer zahlt oder nicht. Die Mitgliedschaft

hat ja mit der Steuer gar nichts zu tun. Man kann auch ohne Steuer Mitglied einer Gemeinde sein. Bei uns in Aschaffenburg z. B. gibt es keine katholische Kirchensteuer. Die katholische Kirche ist bei uns so reich, daß sie keine Steuern braucht. Deshalb sind aber unsere Katholiken gleichwohl Mitglieder der Kirchengemeinde, zu deren Grundsätzen sie sich bekennen, auch wenn sie keine Steuern zahlen.

Wir werden nun verstehen, warum es zwecklos war, wenn zu Beginn des Jahres 1877 die Frankfurter Reformgemeinde unter dem Eindruck des Austrittsgesetzes aus Angst vor einem Massenaustritt mit einem Male bereit war, ihre orthodoxen Mitglieder von den direkten Beiträgen zu den Reformeinrichtungen zu befreien. Dieses Anerbieten, das in den bekannten Zusatzbestimmungen zum Gemeinderegulativ enthalten ist, war deshalb zwecklos, weil eben nach dem Austrittsgesetz die Bedenken des Steuerzwanges hinter den Bedenken der Mitgliedschaft zurückgetreten waren. Nun galt es nicht mehr blos, keine Steuer zu zahlen, nun galt es, auszutreten. Zu spät, viel zu spät hatte sich die Reformgemeinde zu einer Friedensliebe aufgerafft, die — wie unser großer Rabbiner ז"ל einmal mit beißender Ironie sagte — nichts anderes war, als die Nachgiebigkeit eines altersschwachen Löwen, der keine Zähne mehr hat.

Mit dieser Charakteristik jener spät erwachten Friedensliebe stand aber Hirsch nicht allein. Auch der Würzburger רב, Rabbiner Bamberger ז"ל, hat in seinem ersten Frankfurter Gutachten vom 1. Februar 1877 ausdrücklich anerkannt, daß durch eine Befreiung vom Steuerzwang an der Pflicht des Austritts nicht das mindeste geändert werde. Trotz dieser Übereinstimmung zwischen Hirsch und Bamberger hatte schon damals ein Teil der Frankfurter Orthodoxie längst begonnen, gegen den Austritt zu opponieren. Obwohl also Hirsch und Bamberger darin übereinstimmten, daß durch eine Befreiung vom Steuerzwang an der Pflicht des Austritts nicht das mindeste geändert werde, war nichtsdestoweniger schon damals ein Teil der Frankfurter Orthodoxie entschlossen, nicht auszutreten. Diese historische Tatsache kann nicht scharf genug betont werden. Die Gegner des Austritts pflegen sich immer auf Rabbiner Bamberger ז"ל zu berufen. Demgegenüber muß aber mit allem Nachdruck konstatiert werden: Die Opposition der Ge-

meindeorthodoxie gegen den Austritt ist älter als der Streit zwischen Hirsch und Bamberger; sie geht dem Broschürenwechsel der Beiden zeitlich voran; sie ist so alt, wie das Austrittsgesetz selbst.

Solange Bamberger auf der Seite Hirsch's stand — und das war der Fall bis zum 20. März 1877 — solange opponierte die Gemeindeorthodoxie ebenso gegen Bamberger, wie sie gegen Hirsch opponierte. Erst von dem Augenblicke ab, wo Bamberger seine Meinung änderte, beriefen sich die Gegner des Austritts auf seine Autorität. Schon diese eine Tatsache, daß die Opposition gegen den Austritt der halachischen Diskussion über den Austritt zeitlich voranging, legt die Vermutung nahe, daß die Motive dieser Opposition keineswegs auf dem Gebiete halachischer Kontroversen, sondern ganz anderswo liegen. Wir werden im weiteren Verlaufe unserer Darlegungen erkennen, daß diese Vermutung etwas mehr als eine bloße Vermutung ist. Zunächst aber müssen wir uns mit der Frage beschäftigen: Wie kam es, was war der Grund, daß die Pflicht zum Austritt, die am 1. Februar 1877 noch keine Frage war, mit einem Male am 20. März 1877 zu einer zweifelhaften Sache wurde? Wir dürfen ja nicht vergessen, daß der Austritt durch jenen Broschürenwechsel zu einer zweifelhaften Sache erst gemacht wurde. Er war es ursprünglich nicht, und er ist es in Wirklichkeit auch heute nicht. Denn solange das Judentum existiert, war es niemals zweifelhaft, ob man einer unjüdischen Gemeinde angehören dürfe oder nicht. Dieser Zweifel ist erst durch den Austrittskampf und infolge des Austrittskampfes entstanden und bis auf den heutigen Tag künstlich erhalten worden. Umsomehr bedarf es der Erwägung, wie es denn kam, daß mit einem Male im Frühjahr 1877 der Austritt zu einer problematischen Sache wurde. Ich will versuchen, mit Ausschaltung alles Persönlichen den Kern der Sache hier vorzuführen.

Vor allem müssen wir eines festhalten. Es muß scharf unterschieden werden zwischen den Punkten, in denen Hirsch und Bamberger einig waren, und den Punkten, in denen ihre Meinungen auseinandergingen. Darüber, daß die Frankfurter Reformgemeinde eine unjüdische Gemeinde ist, darüber hat niemals ein Zweifel geherrscht. Ausdrücklich hat Bamberger betont, daß das System der Reformgemeinde „jeder Jehudi als unausgleich-

lichen Gegensatz mit תורתנו הקדושה bezeichnen, mit tiefstem Abscheu verwerfen, mit dem bittersten Schmerze empfinden" müsse. Auch darüber war kein Zweifel, daß man verpflichtet ist, solange die Reformgemeinde eine Reformgemeinde ist und bleibt, aus ihr auszutreten. Ja, nicht einmal die Befreiung vom Steuerzwang befreit von der Austrittspflicht: nicht einmal das war zweifelhaft. Erst in dem Augenblick wurde der Austritt problematisch, als die Reformgemeinde sich anschickte, in ihrer Mitte eine — orthodoxe Filiale zu errichten.

Was hätte nun logischerweise geschehen müssen, um jetzt das Verbleiben in der Reformgemeinde zu rechtfertigen? Es hätte der Nachweis geführt werden müssen, daß jetzt, nach Errichtung der orthodoxen Filiale, die Reformgemeinde keine Reformgemeinde mehr ist; es hätte gezeigt werden müssen, daß eine Gemeinde, die auf der einen Seite Reforminstitutionen unterhält und auf der anderen Seite orthodoxe Einrichtungen schafft, die mit der einen Hand die תורה streichelt und mit der anderen Hand der תורה ins Gesicht schlägt — daß eine solche Gemeinde aufgehört habe, eine unjüdische Gemeinde zu sein.

Ist aber nun dieser Nachweis erbracht worden? Oder fragen wir besser: Konnte dieser Nachweis erbracht werden? Ist es denkbar, daß aus תורתנו הקדושה der Beweis geführt werden kann, daß eine Gemeinde mit einem Male wieder eine jüdische Gemeinde wird, wenn sie großmütig neben dem שקר auch den אמת duldet? — Fragen wir doch einmal irgend einen christlichen Geistlichen, ob eine Gemeinde, die den Boden des Christentums verlassen hat, dadurch schon wieder eine christliche Gemeinde wird, wenn sie den Forderungen des Christentums durch Schaffung einer Nebenfiliale Rechnung trägt! — Er wird uns fürwahr mit der Gegenfrage überraschen, ob denn die Kirche ein — Warenhaus sei, worin sich jeder aussuchen kann, was ihm paßt und gefällt! — Und im Judentum sollte es sich anders verhalten? Hier sollte es denkbar sein, nachzuweisen, daß eine Reformgemeinde durch Schaffung einer orthodoxen Filiale in eine jüdische קהלה sich zurückverwandelt?

Nein! Dieser Nachweis mußte scheitern — und er ist gescheitert. Das lehrt schon ein kurzer Blick in die Literatur des Austrittskampfes, der wir uns nun zuwenden wollen.

Wir wollen alles Nebensächliche beiseite lassen und nur den Kern der Sache ins Auge fassen. Da waren es in der Hauptsache zwei Gründe, die für die Pflicht des Austritts sprachen. Erstens: Die freiwillige Mitgliedschaft zu einer Reformgemeinde ist gleichbedeutend mit einem Bekenntnis zur Reformgemeinde. Es ist aber religionsgesetzlich verboten, auch nur den Anschein zu erwecken, als bekenne man sich zu unjüdischen Prinzipien. An dieser Sachlage ändert auch die Existenz einer orthodoxen Filiale nichts, ebensowenig wie die Befreiung vom Steuerzwang. Bleibt ja das Gemeindevermögen auch weiterhin Miteigentum der orthodoxen Mitglieder. Es ist aber religionsgesetzlich verboten, zuzugeben, daß das Gemeindevermögen für unjüdische Zwecke verwendet wird. Es liegt darin, wie schon in der bloßen Mitgliedschaft, eine Unterstützung der Reform, eine Anerkennung ihrer Gleichberechtigung, was im Sinne des Religionsgesetzes verwerflich ist. Das ist das eine Argument für den Austritt.

Sehen wir uns nun um in der gegnerischen Literatur, was auf dieses Argument erwidert wurde. Da stellt sich das merkwürdige Resultat heraus: Dieses erste und wichtigste Argument für den Austritt ist auf der Gegenseite vollkommen ignoriert worden. Bis auf den heutigen Tag ist nicht einmal der Versuch gemacht worden, dieses erste und wichtigste Argument für den Austritt irgendwie zu entkräften. — Doch gehen wir weiter zum zweiten Argument. Es lautet folgendermaßen: Wenn jemand zugibt, daß man aus einer Reformgemeinde austreten muß, bevor sie eine orthodoxe Filiale errichtet, der muß auch zugeben, daß man aus einer Reformgemeinde austreten muß, auch nachdem sie eine orthodoxe Filiale errichtet hat. Denn: nicht nur der Einzelne, auch die Gemeinde als solche muß doch irgend eine Überzeugung haben. Solange nun eine Gemeinde nur Reformeinrichtungen unterhält, solange hat sie eine Überzeugung: sie bekennt sich zu den Grundsätzen der Reform. Unterhält sie Reformeinrichtungen neben orthodoxen Institutionen, dann hat sie gar keine Überzeugung. Die Pflicht, aus einer überzeugungslosen Reformgemeinde auszutreten, ist aber mindestens so groß, wie die Pflicht des Austritts aus einer Reformgemeinde, die eine Überzeugung hat.

Was ist nun auf dieses Argument erwidert worden? Hören

wir die Antwort. Es sei bekanntlich ein Unterschied, ob man eine Sünde aus bösem Willen, להכעיס, übt, oder ob man sie aus Irrtum begeht, aus Leichtsinn, infolge schlechter Erziehung usw. Dasselbe gelte auch für eine Reformgemeinde. Wenn eine Reformgemeinde auch orthodoxe Institutionen unterhält, dann zeige sie damit, daß sie keine להכעיס-Gemeinde sei —: das sei ein mildernder Umstand, daher brauche man aus ihr nicht auszutreten.

Es bedarf wahrlich nur einer geringen Überlegung, um einzusehen, wie haltlos dieses Gegenargument ist. Vor allem kann doch darin nicht ein mildernder Umstand gefunden werden, wenn eine Reformgemeinde aus Angst vor einem Massenaustritt ihren orthodoxen Mitgliedern Konzessionen macht; zumal im vorliegenden Falle, wo die Frankfurter Reformgemeinde die Bewilligung ihrer Konzessionen davon abhängig machte, daß ein beträchtlicher Teil der Religionsgesellschaft nicht austreten werde. Wer aus purer Interessenpolitik, der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe, zu einem Tauschhandel sich bequemt, der kann doch wahrlich keinen Anspruch auf mildernde Umstände erheben. Allein abgesehen davon beruht ja dieses Gegenargument auf einem Irrtum, den wir schon das vorige Mal besprochen haben: nämlich auf einer Verwechslung der Reformgemeinde mit den einzelnen Mitgliedern der Reformgemeinde. Der Unterschied zwischen להכעיס und nicht-להכעיס ist am Platz, wenn es gilt, den religiösen Charakter der einzelnen Mitglieder der Reformgemeinde zu beurteilen. Da kennt unsere תורה einen Unterschied, ob jemand böswillig eine עבירה begeht, oder ob er sie aus Leichtsinn, durch Verführung und dergl. übt. Gilt es aber den religiösen Charakter einer Gemeinde zu beurteilen, da ist es vollkommen gleichgültig, ob ihre Mitglieder להכעיס oder nicht להכעיס der תורה den Rücken kehren, da gilt es nur zu fragen: welches System liegt der Gemeinde zugrunde. Ein System ist aber nur entweder gut oder schlecht. Nur mit objektiven Maßstäben kann ein System gemessen werden. Der subjektive Maßstab, ob להכעיס oder nicht להכעיס, ist nur den einzelnen Personen gegenüber, niemals aber dem System einer Gemeinde gegenüber am Platz.

Diese Verwechslung des Reformsystems mit den einzelnen Bekennern dieses Systems hat bis auf den heutigen Tag am meisten dazu beigetragen, den klaren Blick für die richtige Beurteilung

des Austritts zu verdunkeln. Handelte es sich beim Austritt um eine gesellschaftliche Boykottierung der einzelnen Reformjuden, dann wäre man verpflichtet, nach den Motiven zu fragen, die in jedem Einzelfall zum Abfall von der תורה geführt haben. Allein darum handelt sich's eben nicht. Rabbiner Hirsch ist nicht müde geworden, immer wieder zu betonen, daß die Reformjuden unserer Zeit keineswegs als אפיקורסים im Sinne der תורה zu behandeln seien. Denn wäre dies der Fall, dann müßte man sie im Sinne der תורה auch gesellschaftlich meiden. So gewiß aber unsere תורה durch den Unterschied zwischen להכעיס und nicht-להכעיס eine mildere Beurteilung der einzelnen Reformjuden ermöglicht, so gewiß will sie damit keineswegs eine mildere Beurteilung des Reformsystems selber einräumen. Mit anderen Worten: Der Austritt erstrebt nicht die gesellschaftliche Boykottierung der Reformjuden, sondern lediglich die religiöse Boykottierung der Reformgemeinde. Der Austritt hat es nicht mit den Bekennern der Reform zu tun, sondern ausschließlich mit der Reformlehre, mit dem Reformbekenntnis, wie es in der Gemeindeverfassung zum Ausdruck kommt. Ein falsches Bekenntnis bleibt aber dasselbe, einerlei wie die Menschen dazu gekommen sind, sich diesem Bekenntnis anzuschließen. Das gerade — diesen gewaltigen Unterschied zwischen Bekenntnis und Bekennern — das ist's, was die Gegner des Austritts bis auf den heutigen Tag völlig übersehen haben.

Wir sehen also, was es mit der halachischen Kontroverse über den Austritt in Wirklichkeit für eine Bewandtnis hat. Der ganze Streit drehte sich in der Hauptsache um zwei Punkte. Zwei gewichtige Argumente waren es, die für den Austritt sprachen. Wie sind diese beiden Argumente von der Gegenseite entkräftet worden? Das eine Argument wurde einfach überhört oder ignoriert, auf das zweite Argument erfolgte eine Antwort, die auf einem nachweislichen Irrtum beruht. Es ist wirklich überflüssig, erst auf das Gutachten der 400 Rabbiner hinzuweisen, die sich alle für den Austritt aus der Wiener Reformgemeinde aussprachen, obwohl die Verhältnisse in Wien lange nicht so schlimm waren wie in Frankfurt. Es genügt vollkommen, die Austrittsliteratur, soweit sie Frankfurt betraf, zu prüfen, um einzusehen, wer in jenem Kampfe der Sieger und wer der Besiegte war. —

Allein selbst wenn der Austritt eine zweifelhafte Sache

wäre, wie er in Wirklichkeit nur künstlich dazu gemacht wurde, so hätte es dennoch im Sinne des Religionsgesetzes aus diesem Grunde zu einem Bruch innerhalb der Frankfurter Orthodoxie niemals kommen dürfen. Denn im Sinne des Religionsgesetzes waren die Gegner des Austritts im Jahre 1877 keineswegs berechtigt, aus ihrer theoretischen Überzeugung praktische Konsequenzen zu ziehen. Sie hätten nach dem דין unter allen Umständen austreten müssen, solange es ihnen nicht gelang, dem מרא דאתרא, dem zuständigen Ortsrabbiner einen Irrtum in seiner Entscheidung nachzuweisen. Auch hier gibt es nur ein entweder — oder. Entweder man richtet sich nach dem דין, oder man richtet sich nicht darnach. Richtet man sich darnach, dann muß man es überall tun, auch in der Austrittsfrage. Eine Gemeinde ist nach dem דין verpflichtet, in zweifelhaften Fragen sich nach der Entscheidung ihres Rabbiners zu richten. Natürlich ist damit keineswegs seine Unfehlbarkeit erklärt. Jedem einzelnen steht es frei, dem zuständigen Rabbiner einen Irrtum in seiner Entscheidung nachzuweisen. Solange jedoch dieser Nachweis nicht gelungen ist, bleibt die Entscheidung des Rabbiners in Kraft. Wäre demnach der Austritt auch eine zweifelhafte Sache, wie er es in Wirklichkeit nicht ist, so hätte sich die Gemeindeorthodoxie im Jahre 1877 der Entscheidung Rabbiner Hirsch's unterwerfen müssen, bis es ihr gelungen wäre, ihm einen offenkundigen Irrtum nachzuweisen. Jedoch dieser Nachweis ist ihr bis auf den heutigen Tag nicht gelungen. Denn: daß die Austrittsfrage im Sinne der Austrittsgegner entschieden sei, das behaupten ja nicht einmal die Austrittsgegner selbst!

Nein! Selbst wenn der Austritt eine diskursive Frage wäre, so hätte es deshalb zu einem Bruch niemals kommen dürfen. Wo kämen wir denn hin, wenn in zweifelhaften Dingen auf religiösem Gebiete freie Willkür walten dürfte! Betrachten wir ein naheliegendes Beispiel. Im vierten Bande der „Gesammelten Schriften" auf Seite 362 gibt Rabbiner Hirsch selber zu, es sei diskutabel, ob das Bildungsprinzip seiner Realschule gleichbedeutend sei mit dem, was die Weisen unter תורה עם דרך ארץ verstanden haben. Bekanntlich wird ja auch in der Tat diese Frage von den גדולים in ganz verschiedener Weise beurteilt und gelöst. Was wäre nun wohl aus der Frankfurter Religionsgesellschaft geworden,

wenn auch diese Frage zu einem Bruch geführt hätte —: eine Frage, die nicht erst zu einer zweifelhaften *gemacht* zu werden brauchte, sondern eine zweifelhafte Frage *ist*! Allein ebenso wenig wie man berechtigt gewesen wäre, in der Bildungsfrage eine auswärtige Autorität als ein Mittel der Opposition zu gebrauchen, ebenso wenig wäre man hierzu in der Austrittsfrage berechtigt gewesen, selbst *wenn* diese Frage eine zweifelhafte *wäre*. Daß es dennoch geschah, ist nur daraus zu erklären, *daß diese ganze Opposition gegen den Austritt mit halachischen Theorieen gar nichts zu tun hat, sondern, wie schon Rabbiner Hirsch betonte, lediglich aus Gründen der Opportunität, aus Motiven der praktischen Zweckmäßigkeit hervorgegangen ist.*

Hand auf's Herz! Wer unter uns glaubt, daß mit dem Aufhören des Gelehrtenstreites *über* den Austritt zugleich auch die Opposition *gegen* den Austritt verschwinden würde! Wer ist so naiv, das zu glauben! Nein! Selbst wenn die Opposition gegen den Austritt ihre *theoretischen* Gründe fahren ließe, so würden ihr dennoch *praktische* Gründe gegen den Austritt jederzeit in Hülle und Fülle zu Gebote stehen. Schon die eine Tatsache, die wir bereits erwähnt haben, daß die Opposition gegen den Austritt der halachischen Diskussion über den Austritt zeitlich vorangeht, beweist ja zur Genüge, daß der Austritt, wenn überhaupt eine Frage, so doch jedenfalls keine akademische Doktorfrage ist. *Praktische* Gründe sind's, die damals, *praktische* Gründe sind's, die auch heute noch bei den Gegnern des Austritts im Vordergrunde ihrer Ueberlegung stehen. Denn worauf beruft man sich denn in Wahrheit, wenn man nach wie vor das Ansinnen des Austritts weit von sich weist? Auf den Unterschied von להכעיס und nicht-להכעיס? Ich meine, die Richtlinien sind להכעיס genug! — Nein, in der Hauptsache sind es drei Erwägungen, die, wie schon Hirsch betonte, von Anbeginn dieser Opposition zugrunde lagen. Erstens: Der Austritt wird als Friedensbruch, als eine gesellschaftliche Boykottierung religiös anders Gesinnter empfunden. Zweitens: Das Verbleiben in der Reformgemeinde erscheint im Hinblick auf ihre Wohltätigkeitsanstalten als wünschenswert. Drittens sei es vielleicht möglich, daß bei einem Verbleib der Orthodoxen in der

Reformgemeinde diese früher oder später der Orthodoxie zurückgewonnen werde, während der Austritt die Entwicklung der Neologie bis zum äußersten Extrem anbahnen könnte. Daher müsse unter allen Umständen die Einheit der Gemeinde aufrecht erhalten werden.

Wir wollen uns in eine ausführliche Widerlegung dieser drei Gründe nicht verlieren. Rabbiner Hirsch hat diese Gründe sehr wohl gekannt und sie in seinen Schriften als „Gespenster und Mausefallen“ bezeichnet, die dazu bestimmt seien, „Kinder zu schrecken und schwache Gemüter zu fangen.“ Und er hatte ganz recht damit. Denn was den ersten Grund betrifft, so haben wir ja gesehen, daß der Austritt nicht eine gesellschaftliche Boykottierung der Reformjuden, sondern eine religiöse Boykottierung der Reformgemeinde erstrebt. Würde aber auch die religiöse Boykottierung die gesellschaftliche nach sich ziehen müssen, was keineswegs der Fall ist, so steht ja in religiösen Dingen die Wahrheit höher als der Friede. Was ferner die Wohltätigkeitsanstalten betrifft, so hat ja von jeher die jüdische Humanität auf dem freien Zusammenwirken einzelner Vereine beruht und ist ja gar nicht einzusehen, warum der Austritt darin eine Aenderung hervorrufen müßte. Was endlich den dritten Punkt betrifft, so läßt sich ja aus der Geschichte nachweisen, daß innerlich unwahre Gemeinschaften immer nur der Neologie zugute kamen; daß die Besserung in der Lage der Orthodoxie erst von dem Augenblick datiert, wo das Bewußtsein des Gegensatzes zur Reform erwachte und zur Trennung hinstrebte; daß ferner eine Verquickung religiöser Gegensätze nicht nur nicht zur religiösen Wahrheit zurückführt, sondern im Gegenteil das verhängnisvolle Dogma von der „Gleichberechtigung aller Richtungen“ erzeugt.

Allein, wie gesagt, wir wollen uns heute in eine ausführliche Kritik dieser Gründe nicht verlieren, vielmehr nur ganz allgemein die Frage aufwerfen: Ist es erlaubt, in einer Sache, in welcher die Reinheit eines religiösen Bekenntnisses auf dem Spiele steht, mit derartigen Gründen zu kommen? — Gerade in dieser Trübung der rein religiösen Anschauung durch Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit, darin gerade liegt die gefährliche Resonanz, die furchtbare Tragweite des Austrittskampfes im Jahre 1877. Zu welch ungeahnten Konsequenzen hat dieser Kampf geführt!

Zwischen dem Würzburger רב und all denen, die sich heute auf seine Entscheidung berufen, liegt ja eine tiefe Kluft. Rabbiner Bamberger hat die Gültigkeit seiner Entscheidung an eine Reihe von Garantieen geknüpft, unter welchen sich auch die Forderung befand, „daß die orthodoxen nicht austretenden Gemeindemitglieder den Gemeindevorstand als einen solchen nicht anerkennen, daß sie vielmehr ihren eigenen Vorstand haben müssen." Diese Forderung ist bis auf den heutigen Tag nicht erfüllt worden. Die Gemeindeorthodoxie denkt gar nicht daran, den Gemeindevorstand als einen solchen nicht anzuerkennen.

Aber noch aus einem anderen Grunde mögen sich die heutigen Gegner des Austritts hüten, sich auf die Autorität des Würzburger רב zu berufen. Denn während Rabbiner Bamberger selbst die dogmatische Voraussetzung des Austrittsgedankens, nämlich den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Orthodoxie und Reform, ebenso anerkannte wie Hirsch, und sein Irrtum blos darin bestand, daß er aus dieser dogmatischen Voraussetzung nicht die logischen Konsequenzen zog — weil er der Meinung war, man könne die Einheit der Gemeinde aufrechterhalten, ohne sich zur Einheit des Judentums zu bekennen — bekennen sich ja die politischen Ausnützer der Würzburger Entscheidung nicht einmal zur Voraussetzung des Austrittsgedankens: sie — die politischen Ausnützer der Würzburger Entscheidung — wollen ja nicht blos die Einheit der Gemeinde, sondern auch die Einheit des Judentums aufrechterhalten, sie schrecken ja nicht einmal davor zurück, die תורה selbst zu einer orthodoxen Richtung innerhalb eines einheitlichen Judentums degradieren zu helfen!

So hat's wahrlich der Würzburger רב nicht gemeint! Das hat er nicht gewollt! Denn was immer auch der Grund seines rätselhaften Irrtums war — den Austrittsgedanken an und für sich, die Idee des Austritts hat er niemals bekämpft. Sein Irrtum datiert ja erst von dem Augenblick, als die dogmatische Voraussetzung des Austrittsgedankens scheinbar geschwunden war. In seiner Entscheidung lag noch der Prophet mit dem Politiker in Streit. Heute — hat der Prophet dem Politiker das Feld geräumt. — —

Ich frage nun: darf das so bleiben? Darf die Orthodoxie

an dem Scheine einer ungelösten Frage kranken, die niemals eine Frage war und in Wirklichkeit keine Frage ist? Werden die Folgen des Austrittskampfes in der Zukunft überwunden werden?

Wir hoffen und wir wünschen es. Wir hoffen und wir wünschen es — schon im Interesse der Agudas Jisroel.

O, daß alle, die sich einsetzen dafür, den uralten Traum eines geeinten Jissroel wahrzumachen, o, daß sie alle bedenken möchten, wie verhängnisvoll es wäre, eine grundlegende Frage des Judentums, von deren Beantwortung das Schicksal unserer Gemeinden abhängt, als eine ungelöste in die Zukunft zu verpflanzen! Das darf nicht sein und das wird nicht sein. Früher oder später werden auch die Gegner des Austritts sich einmal die Frage vorlegen müssen, ob sie berechtigt sind, jene bedauernswerte Kluft innerhalb der Orthodoxie, die sie geschaffen haben, mit dem Namen eines Mannes zu decken, der — gestorben ist, ohne jemals die Folgen seiner Entscheidung erlebt zu haben. Und sie werden auf diese Frage nur die eine Antwort haben: Nein, wir dürfen es nicht! Denn wahrlich: so verzeihlich es ist, wenn auch ein großer Mann einmal irrt, so unverzeihlich ist es, seinen Irrtum auszubeuten und zu verewigen. So dürfen wir nicht unsere Toten ehren. Nur לברכה, nur zum Segen darf uns das Andenken unserer צדיקים sein.

Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbalah.

II.

Eines müssen wir dabei einer systematischen Darlegung vorbehalten, das ist die Auseinandersetzung mit der rationalisierenden Richtung in Bezug auf das Gebet. Wir möchten nur einige Worte darüber schon jetzt verlieren. Hier gilt אין חכמה ואין עצה ואין גבורה נגד ה׳. Es nützt da nichts, mit moralisierenden Gedanken zu kommen, in der Gebetswirkung eine ethisch logische Folgewirkung zu erblicken und eine fast deïstische Auffassung in die ganze Sphäre des Betens hineinzutragen. Man kann, sofern man überhaupt von einer Wirkung des Gebetes sprechen will, aus derselben unmöglich das Element des רחמים ganz ausschalten. Wir können

unmöglich auch die von hervorragender Seite gegebene Behauptung akzeptieren, daß der Bitten enthaltende Teil des Gebetes (תחנה) nicht mehr bedeute, als eine Direktive für das Ausmaß unserer Wünsche. Der Talmud denkt darüber anders.

Schlagen wir die Bibel auf und verfolgen wir eine in der Bibel mitgeteilte Tatsache in der Auffassung, welche der Talmud ihr gibt.

Als Isak um Nachkommenschaft betete, war der Erfolg ויעתר לו ה׳. Nach der Auffassung des Talmud (vgl. Jebamoth 64a) ist damit unzweifelhaft ausgedrückt, daß der Ewige dem Gebet Isaks eine direkte Folge gab, daß also das eintrat, was wir eine „Erhörung" nennen. Übrigens werden alle Niphalformen des עתר (vgl. z. B. Sam. II, 21,14 (zu beachten das אחרי כן), 24,25) kaum anders aufzufassen sein. Ganz klar drückt dies folgender Ausspruch des R. Elieser aus (Sucka 14a). Es sagt R. Elieser: Warum ist das Gebet der Frommen der Windschaufel verglichen? Wie die Windschaufel das Getreide in der Tenne von einem Ort zum Orte befördert, so wandelt das Gebet der Frommen die Beziehungen Gottes zur Welt, aus der Beziehung des Ernstes zu denen der Liebe.

א״ר אליעזר למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב״ה ממדת אכזריות (רגזנות .a. L) למדת רחמנות.

Derartige Belegstellen ließen sich viele anführen, wir haben die charakteristischste ausgewählt und möchten derjenige Anschauung, welche in dem Gebete und seiner Wirkung lediglich eine ethische Kette von Ursache und Wirkung erblickt, noch den Hinweis auf ברכות ל״ב:

אמר ר׳ אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים.

unter Berücksichtigung des צל״ה zur Stelle anheimgeben.

גדולה תפלה וכו׳ שנאמר אל תוסף וגו׳ כבר דקדקו המפרשים מנ״ל דתפלה להודה גדולה ודלמא צירוף שניהם גרמו שהרי משה רבינו גדול במעשים היה. ואני נתתי לב לדקדק מה דתמי׳ לי שהפסיק בדרוש דר׳ שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו וכו׳ באמצעו של מאמרי ר״א.

ונראה לתרץ חדא מגו חדא דהא דיליף ר״א שתפלה אפילו להודה היא גדולה יותר ממע״ט נראה דיליף לה מדכתיב אל תוסף וכו׳ בדבר הזה עלה ראש הפסגה וגו׳ דדריש ר״א האי בדבר הזה מקרא נדרש לאחריו בדבר הזה עלה ראש הפסגה ומדקאמר הזה המשמעות בזה להוד בלי צירוף מע״ט שלך עלה ראש הפסגה ונמצא נענה בתפלה להוד בלי צירוף מע״ט, ובמע״ט להוד לא נענה ש״מ דגדולה

תפלה יותר ממע״ט. אך מפני שהי׳ לנו לדרוש האי הזה בענין אחר לכך הוצרך להקדים הך דדריש ר׳ שמלאי. ובמסכת ע״ז דף ז׳ ע״ב ר״א אומר שואל אדם צרכיו ואח״כ יתפלל רי״א יתפלל ואח״כ ישאל צרכיו במאי קמיפלגי כדדריש ר״ש לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח״כ יתפלל מנ״ל ממשה רבינו דכתיב ה׳ אלקים אתה החילות וגו׳ ר״י סבר ילפי׳ ממשה ור״א סבר שאני משה דרב גוברי׳ ופירש״י רב גוברי׳ מלא מעשים וחכמתו רבה נאה לו לשבח ע״ש ולפי דבריו יש לפרש בדבר הזה שיש בכחך לסדר השבח תחלה שזה מורה היותך רב גוברך במעשים עלה ראש הפסגה וראה את הארץ. ולכך הקדים מה דדריש ר״ש דכל אדם יסדר תחלה שבחו של מקום ולא אמרינן שאני משה דרב גוברי׳ אלא אפי׳ מי שאינו בעל מעשים יסדר ג״כ תחלה שבחו של מקום וא״כ אין לפרש בדבר הזה כפירושי האחרון אלא כפירושי הראשון ולפ״ז מוכח דגדולה תפלה יותר ממע״ט.

Es sagt R. Elieser: Größer ist Gebet als gute Werke.

Um diesen — sagen wir einmal absoluten — Wert des Gebetes zu begreifen, bedarf es eines tiefen Eindringens in eine Anschauung, welche so recht eigentlich die Grundlage der Weltanschauung des Judentums bildet; das ist der Zusammenhang zwischen dem Leben der Natur, also den sogenannten natürlichen Ereignissen, und dem sittlichen Verhalten der Menschheit. Das ist das „starre Naturgesetz“ des Judentums, wie es schon in der Bibel klar zum Ausdruck kommt. Man vergleiche den Kommentar von S R. Hirsch zu Pentateuch III. 18,25.

Mit kurzen Worten ausgedrückt lautet dieses Gesetz also. Sowohl die von der Natur ohne Leistung des Menschen (Arbeit) gebotenen Gaben (Sonne, Regen, Tau etc.) als auch die von einer physischen Gegenleistung des Menschen im allgemeinen abhängigen Erzeugnisse (Ertrag des Feldes u. dgl.) stehen in einem ganz bestimmten Verhältnis zur individuellen sittlichen Führung des Menschen. Es gibt also für die Anschauung des Judentums kein festes, unwandelbares Naturgesetz, kein solches, welches der unmittelbaren Einwirkung der Allmacht entzogen wäre, oder in die Sprache der Kabbalah übersetzt, דין untersteht der Korrektur durch רחמים. Die תחנה nun geht in diesem Gedankengang noch einen Schritt weiter. Sie appelliert an רחמים selbst für den Fall, daß ethische Voraussetzungen dafür nicht gegeben sein sollten. Das ist der Sinn der Bitte עשה למענך אם לא למעננו. So und u. E. nur so ist in Bibel und Talmud die Grundlage für das Gebet für andere aufgefaßt, dessen vollendetster Ausdruck vielleicht der Hinweis auf כרחם אב על בנים ist, also auf ein Verhältnis, das sicher

nicht auf Leistung und Gegenleistung beruht. Man könnte fast sagen, daß der Talmud das Gebet als einen Faktor der Naturgesetze betrachtet, wenn man die tiefe Bedeutung des Satzes הקב״ה מתאוה לתפלתן של צדיקים (der Allmächtige wünscht das Gebet der Frommen) als Erklärung des so spät eingetroffenen Kindersegens bei Isak und Rebekka erfaßt. Eine systematische Lösung dieser Frage versuchen דרשות הר״ן. Man vergleiche: Ahron. Marcus, Der Chassidismus S. 227.

„Der Ran begründet dies folgendermaßen: Die Starrheit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze ist eine nur scheinbare. Dieselben sind vielmehr Ausläufer höherer Systeme, die als Mittelstufen zwischen der sichtbaren Außenwelt und dem Schöpferwillen liegen und ihrer Natur nach unter dem Einflusse des freien Schöpferwillens veränderlich sind. Dieser ist dem menschlichen Willen durch das Gebet zugänglich und läßt die Veränderung in den höheren Regionen eintreten, welche sich dann durch eine Verschiebung der äußeren Verhältnisse geltend macht. So heißt es Jesaia 24,21: „Und es wird sein — an jenem Tage wird der Ewige Abrechnung halten, über die Heerscharen des Himmels oben und über die Könige der Erde auf Erden.“

Ein besonders charakteristischer Zweig dieser Gebete ist ברכה Segen und das Gegenteil קללה Fluch. Jedermann weiß, daß diese Faktoren bereits in der Bibel eine große Rolle spielen. Verstehen wir ganz allgemein unter ברך den bestimmenden Einfluß des einen auf den anderen, so ist es vielleicht eine der tiefsten Andeutungen über den Umfang der Willenssphäre des Menschen, daß sein Einfluß auf andere Menschen mit demselben Worte in der heiligen Schrift wiedergegeben wird, mit welchem all jene Kräfte bezeichnet werden, die der Allmächtige zur freien Entfaltung in seine Geschöpfe gelegt hat. Der Talmud kennt zwei Arten solcher Einwirkungen, bewußte und unbewußte. Hinsichtlich der letzteren vergleiche man zu ונברכו בך כל משפחות האדמה Jebamoth 63a אפילו משפחות הדרות באדמה אינן מתברכות אלא בשביל ישראל, zu ויברכני ה׳ בגללך Berachoth 42a תיכף לת״ח ברכה mit direktem Beweis aus der Bibel, I, 39,5. Die bewußte ברכה ist schlicht und einfach ein Gebet für andere. Das segnende Gebet eines Frommen (daher die alte, fast ausgestorbene Sitte, daß sich Schüler von ihrem Lehrer, Eltern ihre Kinder von besonders tugendhaften Männern

und Frauen segnen lassen) wird Moed Koton 16b in seiner Wirkung direkt auf einen Bibelvers Samuel II, 25,3 (צדיק מושל יראת אלקים) zurückgeführt. Man erkennt leicht, daß dieser Gedankengang des Talmud die Grenzmarke zwischen Theorie und Praxis bezeichnet und versteht die überragende Autorität der wirklichen Zaddikim innerhalb solcher Kreise, denen dieser Gedanke Eigentum des religiösen Innenlebens und verpflichtender Faktor der Weltanschauung ist. Die sagen, der Satz אני גוזר גזרה וצדיק מבטלה oder in noch präziserer Form צדיק גוזר ואני מקיים ist in Anlehnung an das Psalmenwort רצון יראיו יעשה eine dem Judentum unlöslich verbundene Anschauung.

Gehen wir im Talmud noch einen Schritt weiter. Eines der auch von der Wissenschaft noch ungelösten Probleme ist der Einfluß des Willens des einen auf den anderen. Das Wort Suggestion, das man dafür geprägt hat, gibt nur die Tatsache zu, tut aber nichts zu ihrer Erklärung. Im talmudischen Schrifttum, immer im engsten Anschluss an die Bibel, finden wir für diese Einwirkung einige Stellen, die im Zusammenhang mit dem bereits Gesagten Erwähnung finden sollen.

Als Erklärung des Ereignisses, welches Könige II 3,23-25 erzählt wird (die Zerreißung eines Teiles der Jugend, welche Elisa verspottet hatte) stellt der Talmud Sota 46b den Satz auf. כל מקום שנתנו בו חכמים עיניהם או מיתה או עוני. „Allüberall, wohin die Weisen [strafend] ihre Augen richten, entsteht entweder Tod oder Armut“.

Derselbe Gedanke findet sich als Beweismoment in einer halachischen Darstellung Nedarim 7b, ferner als Erklärung der Begleitumstände eines Bannausspruches Moed Koton 17b, mit einer Erzählung endlich Chagiga 7b.

Wir nehmen davon Abstand, andere Erzählungen, welche im Talmud vorkommen und als Beweis für diesen Satz gelten können, hier anzuführen.

Nur der Gedanke selbst soll erörtert werden. Er heißt also: In die Hände der Weisen ist die Macht gelegt, durch ihren Blick bestimmend in das Geschick anderer einzugreifen, insofern, als dieser Blick Ausdruck ihres Willens ist. Interessant ist, daß ein Midraschwort das Verfahren von Moses gegen den mizrischen Zwingvogt auf dieselbe Methode zurückführt. Auch die Erklärung

zu Aboth II, 10 sieht in dem angeführten Text denselben Gedanken. Dazu kommt, daß das ganze talmudische Schrifttum darin eigentlich gar nichts Übernatürliches sieht, sondern höchstens ein nicht erklärtes Naturgesetz, das seinen allgemeinsten Ausdruck in עין הרע findet. Genau so, so etwa ist der Gedankengang, wie es jedermann begreift, daß ein Mensch durch Berührung (Schlag, Stoß etc.) dem anderen schaden kann, genau so kann er es mit dem Auge. Aber auch hier findet die Macht in der Sittlichkeit ihre Grenze. Man vergleiche Berachoth 20a. Gewiß kann man ganz rationale Erklärungen für diese Tatsache versuchen, die auf dem Gebiete physischer Störungen liegen, kann behaupten, daß schon allein das Bewußtsein, beneidet zu werden, Unlustgefühle erregt, allein hier kommt es nur darauf an, zu sagen, daß der Talmud die Tatsache kennt, und daß dieselbe sogar gelegentlich des Nachbarrechtes ganz concreten Ausdruck in einer religiösen Vorschrift (היזק ראיה vergl. Choschen hamischpat 157) gefunden hat. Das Verbot des Zählens an Israel stammt aus derselben Quelle. אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין. Fassen wir das alles zusammen, so ergibt sich abermals das Resultat, daß unsere alten Weisen Naturgesetze annehmen, welche wie in einer gleitenden Skala von den Beziehungen zwischen Mensch und Mensch abhängen. Sie sahen darin nichts Dämonisches sondern lediglich ein Attribut der Herrschaft, welche dem Menschen bei seiner Schöpfung überantwortet wurde.

In Verbindung mit תפלה und ברכה muß noch ein Gegenstand gestreift werden, welcher eigentlich eine Fortsetzung eines bereits gestreiften Gedankens ist. Es wurde bereits erwähnt, daß jeder Buchstabe in der heiligen Schrift als ein realer Faktor betrachtet wird; diese Potenz erreicht ihren höchsten Grad, wenn der Buchstabe zur Bezeichnung des göttlichen Namens (שמות הקדושים) dient. Dieser Name ist dem Talmud mehr als Attribut. Man vergleiche zunächst Kidduschin 71a. אמר ר׳ יוחנן שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותן לתלמידיהן פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעמים בשבוע . . . . ת״ר בראשונה בן שתים עשרה אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם משרבו הפריצים היו מוסרין אותו לצנועין שבכהונה.

Hierzu vergleiche רש״י und מהרש״א zur Stelle; ferner die Glossen von R. David Luryea. Wir möchten frei die Vermutung aussprechen, daß vielleicht die פריצים solche waren, welche eben

diese שמות mißbrauchten, also dieselbe Art, vor der מהרש״א so eindringlich warnt. Ferner gehört hierher der Ausspruch des R. Eleasar (Midrasch Kehillim III) לא נתנו פרשיות התורה על הסדר שאלמלא נתנו על הסדר כל מי שהיה קורא בהן היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים. Generell sind diese Gedanken zusammengefaßt in einem Ausspruch כל התורה כולה שמותיו של הקב״ה.

Von der sittlichen Pflicht des Journalisten.

Eine Vorlesung von Dr. jur. Isaac Breuer.

Hat der Journalist eine „sittliche Pflicht“? Die Frage mag merkwürdig klingen, ist aber gleichwohl berechtigt. Die Altmodischen sind noch nicht ausgestorben, die in dem Journalismus als solchem etwas Sittenwidriges erblicken, oder zum mindesten ein als traurige Notwendigkeit anerkanntes Übel. Sie werden daher geneigt sein, die obige Frage schlechthin zu verneinen. Denn es giebt kein Sittengesetz für das Sittenwidrige. Aber selbst wenn man die sittliche Berechtigung des Journalismus an sich zugiebt, bleibt immer noch unsere Frage offen. Es kommt dann eben darauf an, in wessen Dienst der Journalismus steht. Der politische Journalismus zum Beispiel wird die oberste Herrschaft des Sittengesetzes nicht minder ablehnen wie die Politik selber es tut. Das aber heisst die „sittliche Pflicht“ überhaupt verneinen. Denn es ist nun einmal dem Sittengesetz zu eigen, dass es entweder alles oder nichts bedeutet.

Ohne Zweifel hat der jüdische Journalist sittliche Pflichten. Sie ableugnen, hiesse das Judentum erniedrigen. Allein der jüdische Journalist wird gut daran tun, das Sittengesetz nicht allzu häufig im Munde zu führen. Das verbietet schon der Geschmack. Das Sittengesetz soll man in sich tragen, aber nicht auf den Lippen. Dass der jüdische Journalist nichts tut, als was ihm die Sittenpflicht gebeut, sollte selbstverständlich sein. Wer es besonders hervorhebt, gerät in unangenehmen Verdacht. Namentlich sollte der jüdische Journalist, so er sich genötigt sieht, jemanden zu bekämpfen oder bekämpfen zu lassen, es tunlichst vermeiden, seine Leser darauf hinzuweisen, dass er

sich „nur sehr ungerne“ und nur „aus sittlicher Pflicht“ hierzu entschlossen habe. Warum „nur sehr ungern“? Ich denke, der jüdische Journalist müsse seiner „sittlichen Pflicht“ ungemein gerne, ja mit wahrer Freude der Pflichterfüllung, nachkommen. Sonst ist er in der Technik der Sittenübung noch sehr weit zurück. Auch nützt er nicht gerade seinem Gegner, wenn er die „sittliche Pflicht“ zur Rechtfertigung seines Stosses herbeiruft. Gar leicht entsteht in den Augen der Menge die Meinung, als gelte es hier, etwas — Unsittliches zu bekämpfen, was doch gewiss damit nicht gesagt sein sollte. Oder vielleicht doch??—

Mir fällt da eine hübsche Anekdote ein. Als im Convent über den Tod Ludwigs XVI. abgestimmt wurde, gaben die Abgeordneten ihr Votum mit einem kurzen Ja oder Nein ab. Nur Philipp Egalité, einst Herzog von Orléans und Freund des Königs, sprach also: „Nur sehr ungern gebe ich meine Stimme ab. Nachdem aber die Freiheit in einer Weise angegriffen worden ist, die eine energische und sofortige Abwehr zur sittlichen Pflicht macht, vermag ich mich aus berechtigter Defensive dem Jawort nicht zu verschliessen.“ Als der Convent dies hörte, fühlte er sich angewidert, und brüllte dem einstigen Herzog ein Wort zu, das jeder Journalist sich merken mag: „Mort sans phrase!“ (Tod ohne Geschwätz.) —

Zur sittlichen Pflicht des Journalisten gehört es des weiteren, den Kampf also zu führen, dass seinen Lesern die selbständige Nachprüfung ermöglicht wird. Zu diesem Behufe erscheint es dringend erforderlich, dass er genau angiebt, wen er bekämpft, und wo das zu finden ist, was er bekämpft. Wenn ich z. B. mit vollem Namen einen Artikel über das bayerische Austrittspiel in den jüdischen Monatsheften erscheinen lasse, so deucht es mir eine grobe Verletzung der genannten sittlichen Pflicht, wenn der Gegner, der den Schauplatz des Kampfes in eine andere Zeitschrift mit anderem Leserkreis verlegt, es beharrlich unterlässt, „wen“ und „was“ und „wo“ bei Namen zu nennen. Der gleiche Vorwurf ist auch der Redaktion zu machen, die den Artikel mit einer artigen Anmerkung sattsam bekannter Manier versieht. — —

Als sittliche Pflicht des Journalisten ist es endlich unbedingt zu erachten, dass er kein Phantom bekämpfe, sondern stets

auf den Kernpunkt der Sache eingehe. Wer offene Türen mit Heldenpose einrennt, wirbt mit unzulässigen Mitteln um des lieben Publikums Beifall. Ein Beispiel mag auch diese These erläutern. Nehmen wir an, eine „theologische Seite“ verlangt von irgend einer Regierung — sagen wir von der Regierung Bayerns — den Erlass eines Austrittsgesetzes. Zur Begründung dieses Verlangens bringt sie vor, dass die Bildung zweier Gemeinden keineswegs das Vorhandensein von „Richtungen“ im Judentum voraussetze, wie ja das Auseinandergehen von Sephardim und Aschkenasim lehre. Es findet sich nun jemand — sagen wir: ich, – der diese Art von „Kampf um den Austritt“ ungemein verwerflich findet, da hier der grosse Kampf um die Bekenntnisfreiheit — denn das ist ja doch wohl der „Kampf um den Austritt“ — eine jämmerliche Verwässerung erfahre: eine Verwässerung, die auch darin zu hinlänglichem Ausdruck komme, dass man viel zu viel mit „Denkschriften“, mit Eingaben, mit Gutachten operiere, statt sich zunächst an die Juden selber zu wenden, um zu allererst machtvoll die Gewissen wachzurufen und den Austritt aus der Reformgemeinde als religiöse Pflicht überall – und zunächst im eigenen Sprengel — zur Anerkennung zu bringen: Ist es dann wohl recht und billig, in einem langen Gegenartikel auf diese Ausführungen, die es mit der ganzen Methode des Austrittskampfes – der viel zu viel mit Politik und Juristerei überwucherten — zu tun haben, emphatisch auf eine – Denkschrift hinzuweisen, in der, neben vielem andern, auch die niemals bestrittene Konstatierung sich findet, „dass ein sehr beträchtlicher Teil der gesetzestreuen Judenheit (Wo lebt dieser „sehr beträchtliche Teil“? In Kitzingen? In Ansbach? In Nürnberg? In Bamberg? In München?) schon in der blossen Zugehörigkeit zu einer Reformgemeinde eine Gewissensbedrückung empfindet“? Bin ich nun wirklich widerlegt? Gehe ich, der lediglich die ganze Methode im Auge hatte, wie sie im Dyroffschen Gutachten sonnenklar erhellt, wegen dieses Passus der Denkschrift wirklich von einer „tatsächlich falschen Voraussetzung“ aus? Das kann nur glauben, wer meinen Artikel nicht gelesen hat. Wurde darum Name, Ort und Herkunft verschwiegen? – –

Soviel für heute über die sittliche Pflicht des Journalisten. Um diese Pflicht nicht auch meinerseits zu verletzen, verweise

ich zu besserem Verständnis meiner Ausführungen auf den Artikel des Herrn Rabbiner Dr. Klein in Nr. 13 des „Israelit“ nebst der am Fusse dieses Artikels sich befindenden artigen Anmerkung. Beide sind lesenswert. –

Die Formgebung der Halachah.

Von Dr. Ed. Biberfeld in Berlin.

I.

So selbstverständlich die Tatsache der Beeinflussung der jüdischen Lebensauffassung und Lebensgestaltung durch die Betätigung der Thauroh, den קיום המצות ist, da sie ja in alle Beziehungen des menschlichen Lebens lehrend, regelnd und leitend eingreift; ebenso zweifellos hat sich jederzeit die Forschung in der Thauroh, der למוד als Schule der Logik erwiesen, aus der die Denkfähigkeit und Denktätigkeit des Jehudi ihre Richtungsführung empfing. Ihr hatte er jene mehr als durchschnittliche Uebung im abstrakten Denken zu verdanken, die ihm im Erwerbsleben die Ueberlegenheit auf dem Gebiete der spekulativen Einschätzung aller Werte und Dinge sicherte; und es ist gewiss kein Zufall, dass die grössten Meister des Schachspiels Juden sind und waren, und wiederum, dass diese fast ausnahmslos denjenigen Ländern des Ostens entstammen, wo das Talmudstudium den selbstverständlichen Mittelpunkt aller geistigen Bestrebungen abgibt. Und die Kehrseite der Medaille zeigt sich, eine weitere Bestätigung jener Tatsache, darin, dass diese geistigen Vorzüge mit der Abnahme des Talmudstudiums ebenso sicher in Verfall geraten und dem kulturellen Nivellement unserer Zeit mehr und mehr zum Opfer fallen.

Dass diese Folgewirkung des Thaurohlernens in die Verstandestechnik unseren Weisen entgehen konnte, ist natürlich ausgeschlossen; wird doch z. B. das Lernen von דיני ממונות ausdrücklich als Beförderungsmittel für den Erwerb von חכמה angesprochen und empfohlen (Baba bathra 175. b) und weist ja doch schon die Bibel selbst (Debarim 4. 6) auf Thauroh und Mizwoth als das Nationalgut Israels an geistigem Besitz hin, der die Bewunderung

der Völker der Erde wecken würde. — Um so auffallender aber müssen anderseits Aeusserungen erscheinen, die die besonders entwickelte dialektische Schärfe (חורפא) nicht nur nicht favorisieren, sondern gerade darin eine Eigenschaft erblicken, die als Fehlerquelle zu wirken geeignet erscheint. So wird im ש"ס nicht weniger als viermal — überall gegenüber רמי בר חמא — der Vorwurf erhoben, infolge seines Scharfsinns habe er eine Feststellung, die ihm sonst nicht entgangen wäre, übersehen oder gar ausgesprochen fehlerhafte Schlüsse gezogen אגב חורפיה לא עיין בה und לפום חורפא שבשתא. (Erubin 90a, Baba mezia 96 b, Baba bathra 116b und Nidda 33b). Ebenso wird die Frage, סיני ועוקר הרים הי מנייהו עדיף, ob der reichere Besitz an überliefertem Wissen oder die Gabe der Geistesschärfe den Vorzug verdient, zu gunsten des Ersteren entschieden (Horajoth 14. b), und schliesslich scheint auch in der חריף ומקשה מתון ומסיק (ibid.), wenn sie auch formell nicht entschieden wird, doch die Wagschale sich zu Gunsten des Letzteren zu neigen.

Die Schwierigkeit löst sich aber, wie die zuletzt angeführten Stellen schon andeuten, so, dass unsere Weisen naturgemäss den Wert scharfsinnigen Denkens und dialektischer Gewandtheit für den Limud gewiss nicht unterschätzten, dass sie ihm aber nur insoweit eine Berechtigung zuzuerkennen geneigt waren, als er sich nicht souverän über die feststehende Ueberlieferung zum Richter aufwerfen oder ihr gar sein Urteil entgegensetzen will, sondern sich mit der Rolle eines dienenden Glieds, das der Ergründung und Aufdeckung der letzten Geheimnisse der Halachah seine ganzen Fähigkeiten und Kräfte widmet, genügen lässt. (Vgl. Negaim Absch. 9. Mischnah 3 אם לקיים דברי חכמים הן u. v. a.)

II.

Diese unbedingte Unterordnung unter die Autorität der Ueberlieferung galt aber nicht nur für ihren Inhalt, der als קבלה מסיני für sich die sacrosancte Dignität des Gottesworts in Anspruch nehmen durfte, sondern sie erstreckte sich, wie im Folgenden erwiesen werden soll, auch sogar auf die Aeusserlichkeit der Formgestaltung des halachischen Lern- und Lehrstoffs, die sich ebenfalls ihr Vorbild in der Ueberlieferung suchte. Auch in der Lösung dieses didaktischen Problems, die Halachoth

so zu fassen, wie es am zweckdienlichsten erschien, liessen unsere grossen Lehrer sich nicht von den Eingebungen ihrer eigenen pädagogischen Erfahrung, sondern von den sicheren Anleitungen, die sie in der Thauroh selbst vorgezeichnet fanden, den Weg weisen.

Ein Beispiel möge zur Illustrierung dieser Beobachtung, die auffallender Weise noch keine Beachtung fand, dienen. Für Lehrzwecke, denen die Halachoth-Sammlungen, aus denen dann die Mischnah hervorging, doch in allererster Reihe zu dienen bestimmt waren, ergibt sich als die selbstverständliche, vorgeschriebene Form — sollte man meinen — die kurze, epigrammatische Sentenz, die dem Kerngedanken zu seinem uneingeschränkten Recht verhilft und alle Nebenmomente als störend bei Seite schiebt. Solche הלכות פסוקות gab es, wie wir hören, sicherlich eine große Zahl (vgl. Berachoth 31a); aber sie dienten gleichsam dem „Hausgebrauch", der Praxis des Tages in mancherlei Beziehung; wissenschaftliche Dignität aber nahmen nicht sie, sondern gerade die Nicht-פסוקות, die mit dem Hauptthema abseitsliegende Gedanken in fruchtbarer Weise zu verbinden wußten, für sich allein in Anspruch. Man betrachte einmal z. B. die erste Mischnah im Perek Hamaphkid (Baba mezia 3) unter diesem Gesichtswinkel. Das thema probandum lautet kurz und bündig: Wenn ein שומר auf das ihm von der Thauroh gewährte beneficium des Reinigungseides, der ihn von jeder Zahlung befreien würde, f r e i w i l l i g verzichtet, dann fallen i h m die eventuellen Emolumente aus der Diebstahlssache (כפל, resp. תשלומי ד״וה) zu. Statt aber den Gedanken so zu fassen, wird vielmehr an ihn eine reiche Fülle weiterer Momente geheftet, die für den Ungeübten den Überblick zweifellos erschweren.

Trotzdem kann d i e s e r Fassung eine gewisse Zweckdienlichkeit in einem höheren Sinne gewiß nicht abgesprochen werden. Man muß nur daran denken, daß zur Zeit der Abfassung dieser Halachoth das Verbot der offiziellen schriftlichen Fixierung der תורה שבע״פ noch in seiner vollen Strenge bestand. Jede Gliederung des Lehrstoffes mußte daher um so mehr darauf bedacht sein, in jedem Lehrfall möglichst viele Anknüpfungspunkte und Verästelungen nach allen denkbaren Richtungen hineinzuverweben, damit das Gedächtnis so oft als angängig die verschiedensten Gedankenstoffe in sich zu erneuern Gelegenheit habe und e i n Lehrsatz an

dem anderen seinen Stützpunkt und seine Ideeuverbindung im menschlichen Gehirn fände. Aber so wichtig diese Rücksicht auch sein mochte; sie war an sich doch nicht überwältigend genug, um ihr zu Liebe die Kürze und Klarheit, die sonst im Talmud vor Allen als erstes Erfordernis des halachischen Lehrsatzes gilt, so ganz zurückzudrängen.

Wenn nicht die Thauroh selbst zu dieser Methode ermutigt und dafür das Vorbild geliefert hätte! Die folgenden Beispiele sollen das erhärten.

Über die einschneidende Bedeutung, welche den הלכות גטין für das jüdische Leben wie in die Halachah zukommt, braucht, trotz der „Richtlinientheologie“ in jüdischen Kreisen kein Wort verloren zu werden. Wer des Geistes der Thauroh auch nur einen Hauch verspürt; wem bei der Vorstellung, daß es sich um היתר אשת איש לשוק handelt, Zentnerlasten auf die Brust sich senken, der weiß, daß von den Berufenen jede noch so weit ausgesponnene Verbreiterung der Halachah über dieses Problem nur mit einem erleichterten Aufatmen begrüßt werdeh kann und auch so begrüßt wird. In der Thauroh aber wird das Thema der Ehescheidung durch גט nicht in einer kurzen, scharfen Formulierung abgehandelt, sondern mit einem anderen Problem verknüpft, mit dem es eigentlich nur in nebensächlichem Zusammenhange steht. Der Verhandlungsgegenstand ist dort (Debarim 24, 1 ff.) das Verbot der Wiederheirat zwischen Geschiedenen, sobald die Frau inzwischen eine andere Ehe eingegangen war (מחזיר גרושתו משנשאת). In dieser Verhandlung wird die ordnungsmäßige מעשה הגט als Voraussetzung naturgemäß vorweggenommen und dementsprechend als etwas Geläufiges, Allbekanntes nur im Hinblick auf den Hauptgegenstand behandelt.

Ein zweites Beispiel: Nicht weit von der eben angeführten Stelle wird (Debarim 21, 15 ff.) das Kapitel von dem Erstgebornen der Lieblingsfrau und der verhaßten Frau behandelt und dem Vater das Recht verwehrt, den Lieblingssohn als Erstgebornen zum Schaden des Anderen anzuerkennen. Nun ist aber diese Stelle die einzige, an der die Thauroh überhaupt das Erbrecht des Erstgebornen behandelt, und alle Subtilitäten dieses Rechts (פי שנים, ראוי לבא, יכיר u. v. a.) werden lediglich und allein bei dieser Gelegenheit angedeutet. Und doch war gerade dieses

Rechtsgebiet von um so größerer Bedeutung für ganz Israel, als seine verschiedensten Konsequenzen schon bei der ersten Besitzergreifung des heiligen Landes aufs verhängnisvollste in die Erscheinung treten mußten.

Man sieht: es war ein gutlegalisiertes, durch die Thauroh selbst vorgezeichnetes Muster, welches unsere Weisen in der Struktur der Halachoth kopierten. Wenn die Thauroh die Vorschriften über כתיבת ומסירת הגט in ein anderes, keineswegs logisch und zwingend damit verbundenes Rechtsgebiet eingeschlossen; wenn הקב"ה selbst die Vorschriften über ירושת הבכור in ein so weit davon abliegendes, gewiß nicht alltägliches Thema wie בן השנואה einkapselte; so war damit für die Männer, deren letzter und sehnsuchtsvoller Gedanke die קרבת אלקים, das Sichhineinfühlen in Inhalt und Form der Thauroh, der Weg vorgezeichnet, den sie in der Gestaltung der ihnen anvertrauten Halachoth einzuschlagen hatten. Und dieses Gefühl des Einsseins mit der Welt des Sinaigeistes war stark genug in ihnen, um Rücksichten und Erkenntnisse, die, menschengeboren, mit jenem im Gegensatz standen, unbeachtet zu lassen.

III.

Wiederum steht Jisroel an der Schwelle des Festes, das die Erinnerung an die גאולה משעבוד mit der Hoffnung auf die פדות הנפש verknüpft. Möchte es diese Freiheit nicht in der Loslösung von der Autorität der Thauroh suchen; sich durch die Phrase von der Knebelung der Persönlichkeit und der Unterdrückung der Individualität nicht vom rechten Wege ablenken lassen; nicht folgen der Stimme der חונפים ומסיתים, die ihre kurze kleine Weisheit an die Stelle der ewigen, unbegreiflichen Einsicht des Gottes Israels setzen zu können vermeinen! Dann, aber nur dann, dürfen wir hoffen für würdig und wert befunden zu werden ונודה לך על גאולתנו ועל פדות נפשנו אכי"ר.

Bayerische Revisionsschmerzen.

Nürnberg, 27. März.

Soeben habe ich im „Israelit" den Artikel „Die bayerische Revision und das Austrittsprinzip von Rabbiner Dr. Klein in Nürnberg" gelesen. Der Verfasser kommt auch auf den „Brief aus Nürnberg" zu sprechen, der in der vorigen Nummer dieser Zeitschrift erschien. Ich bin daher genötigt, noch einmal auf die Angelegenheit jenes Briefes zurückzukommen. Diesen Zwang empfinde ich aber keineswegs als eine „Pein". Denn während Herr Dr. Klein in seinem Artikel konstatiert, daß ihm die Beschäftigung mit meinem Briefe „peinlich" ist, muss ich sagen, dass mir die Beschäftigung mit seinem Artikel aus dem Grunde angenehm war, weil er mir die Unhaltbarkeit seiner Austrittstheorie in einer noch viel eklatanteren Weise bestätigte, als meine Diskussionserlebnisse in der Generalversammlung des orthodoxen Vereins dies vermochten.

Was schreibt Herr Dr. Klein? Er wirft mir vor, dass ich mit meinen Anschauungen die „namenlose Verwirrung" fördere, „die die Revisionsgegner anrichten". Womit begründet er diesen Vorwurf? Mit folgendem Satz:

„Nichts anderes wird behauptet, als dass die Nürnberger Religionsgesellschaft bereit sei, den Richtlinienliberalismus als auf dem Boden des Judentums berechtigt anzuerkennen, als dass die „theologische Seite" die Gleichung Orthodox-Liberal-Sephardim-Aschkenasim anzuerkennen bereit wäre, als ob die bayerische Orthodoxie Richtliniengemeinden Koscher-Briefe ausstellen wollte."

Wir wollen diese drei Behauptungen, die mir Herr Dr. Klein in den Mund legt, der Reihe nach etwas genauer unter die Lupe nehmen. Vor allem: Wo habe ich behauptet, dass die Nürnberger Religionsgesellschaft bereit sei, den Richtlinienliberalismus als auf dem Boden des Judentums berechtigt anzuerkennen? Dass die Nürnberger Religionsgesellschaft die Richtlinientheorien verwirft, habe ich nie bezweifelt. Allein darum handelt es sich

doch gar nicht. Nur die Konsequenzen stehen in Frage, die in Bayern, d. h. nicht bloss in Nürnberg allein, aus einer Verwerfung der Richtlinientheorieen in Bezug auf das Verhalten zu den Richtliniengemeinden gezogen werden oder nicht. Und da meine ich allerdings, dass wenn jemand in öffentlicher Versammlung die merkwürdige Theorie vertritt: wenn eine Richtliniengemeinde gesetzlich gezwungen werde, den rituellen Bedürfnissen ihrer orthodoxen Mitglieder Sorge zu tragen, so werde sie damit gezwungen, sich zum überlieferten Glauben zu bekennen — eine solche Theorie trotz „Austrittsmöglichkeit" von dem Nürnberger Richtlinienrabbiner mit Fug und Recht als eine Anerkennung des Richtlinienliberalismus gebucht werden dürfe. Den Standpunkt der Gemeindeorthodoxie verstehe ich, obwohl ich ihn verwerfe. Die Gemeindeorthodoxie sagt: Wenn eine Gemeinde für die Bedürfnisse ihrer orthodoxen Mitglieder sorgt, dann ist sie trotz ihres Richtlinienrabbiners und ihrer übrigen Reforminstitutionen eine jüdische Gemeinde; daher braucht man aus ihr nicht auszutreten. Mit diesem Standpunkte wird der Austrittsgedanke klar und unzweideutig zurückgewiesen. Nun kommen aber Sie, geehrter Herr Dr. Klein, und stellen uns folgende Theorie auf: Es ist wohl wahr, dass eine Gemeinde, die auch rituelle Einrichtungen unterhält, sich damit zum überlieferten Glauben bekenne. Sämtliche Gemeinden Bayerns sollen staatlich gezwungen werden, sich durch ihre Sorge für ihre orthodoxen Mitglieder zum überlieferten Glauben zu bekennen. Dadurch aber, dass sämtliche Gemeinden Bayerns gezwungen werden, vor dem überlieferten Glauben ihren Kotau zu machen, sei das Prinzip der Orthodoxie noch nicht genügend gewahrt. Denn nach Ansicht eines wenn auch kleinen Teiles der bayerischen Orthodoxie, zu welchem auch Sie — das hebe ich ausdrücklich und gerne hervor — gehören, involviere schon die blosse Zugehörigkeit zur Reformgemeinde einen Gewissenszwang: daher müsse der Austritt erstrebt werden. Ihre Austrittstheorie ist nichts anderes, als eine wundervolle Synthese, die Sie hergestellt haben zwischen den Anschauungen der Gemeindeorthodoxie und den Anschauungen eines — Samson Raphael Hirsch! Der Austrittsorthodoxie tragen Sie Rechnung, indem Sie den Austritt erstreben; der Gemeindeorthodoxie, die

nicht austreten will, tragen Sie Rechnung, indem Sie die Richtliniengemeinden zwingen, durch die Sorge für ihre orthodoxen Mitglieder sich zum „überlieferten Glauben“ zu bekennen. Es ist wirklich schade, dass nicht schon S. R. Hirsch auf den Gedanken dieser politischen Synthese verfiel: er hätte sich in Frankfurt manchen Verdruss ersparen können.

Ich vermisse in Ihrem Artikel die Darlegung der Motive. Es fehlt ein sehr wichtiges Moment, aus welchem Ihre seltsame Austrittstheorie erst erklärlich wird. Sie hätten folgendes sagen müssen: Wir können in Bayern mit den Anschauungen Hirschs allein nicht durchdringen. Es gibt weite Kreise, die nicht austreten würden, selbst wenn sie austreten könnten. Auch für diese Kreise muss gesorgt werden. Statt dessen sprechen Sie das grosse Wort gelassen aus: „die gesamte bayerische Orthodoxie negiert die Anerkennung der Neologie und lässt sich im Revisionskampfe von diesem Gesichtspunkt leiten.“ Der Nachsatz ist sogar fett gedruckt. Ich frage Sie nun auf Treu und Glauben: Entspricht dieser Satz den Tatsachen? Ist es wirklich wahr, dass die gesamte bayerische Orthodoxie von einer Anerkennung der Neologie im Gemeindeleben nichts wissen will? Vergessen Sie nicht: Wenn Sie als Austrittsfreund der gesamten bayerischen Orthodoxie diese Prämie ausstellen, so kann doch Ihre Meinung keine andere sein, als dass die gesamte bayerische Orthodoxie sich nicht blos zur Theorie der Austrittsmöglichkeit, sondern zur unbedingten Austrittspflicht bekennt. Ich frage Sie nun: Ist es wahr, entspricht es den Tatsachen, dass die gesamte bayerische Orthodoxie im Revisionskampfe sich von dem Gesichtspunkte leiten lässt, von der Neologie loszukommen, — oder ist in Bayern nicht doch hier und da Jemand, dem alle Theorien gleichgültig sind und dem es nur darauf ankommt, recht viel Konzessionen aus den Richtliniengemeinden herauszuschlagen? In anderem Zusammenhange schreiben Sie: „Erkundigen Sie sich einmal bei Dr. Breuer-Aschaffenburg.“ Nun, ich habe mich erkundigt, und da ist mir geantwortet worden: innerhalb der den Austritt erstrebenden bayerischen Orthodoxie gäbe es sogar weite Kreise, die für — Proportionalwahlen schwärmen!!

Man kann also in Bayern auf der einen Seite den Austritt erstreben und auf der anderen Seite Proportionalwahlen als dem Prinzip der Orthodoxie entsprechend erachten. Nun wurde aber schon in der vorigen Nummer des „Israelit“ in einem Artikel „Der Proporz“ treffend nachgewiesen, daß der Austrittsgedanke keinen grimmigeren Feind habe als Proportionalwahlen, deren Grundgedanke gleichbedeutend sei mit dem Prinzip der Anerkennung der Neologie als einer gleichberechtigten Richtung innerhalb des Judentums. Gleichwohl ist die bayerische Austrittstheorie elastisch genug, um auch von Proporzschwärmern anerkannt zu werden. Man hat es eben trefflich verstanden, dem Austrittsgedanken seine Schärfe zu nehmen und ihn in eine Plattform zu verwandeln, auf welcher Freunde und Gegner des Austritts sich brüderlich die Hand reichen können, um gemeinsam die Austrittsmöglichkeit zu erstreben. Das hindert aber nicht, in Fettdruck zu verkünden: die gesamte bayerische Orthodoxie (also auch die für Proportionalwahlen schwärmende) negiert die Anerkennung der Neologie und lässt sich im Revisionskampfe von diesem Gesichtspunkt leiten! —

Nun die zweite Behauptung, wonach „die theologische Seite“ die Gleichung Orthodox-Liberal-Sephardim-Aschkenasim“ anzuerkennen bereit wäre.“ Von dieser Behauptung sagt Herr Dr. Klein, sie stelle die Wahrheit auf den Kopf. Ich bitte nun jeden vernünftigen Leser, in dem Rechtsgutachten von Prof. Dyroff S. 12 f. nachzuprüfen, ob daselbst nicht die erwähnte „Gleichung“ „einer dem gesetzestreuen Verein nahestehenden theologischen Seite“ (als die sich gelegentlich der Nürnberger Versammlung Herr Dr. Klein bekannte) ausdrücklich mit wörtlicher Zitierung in den Mund gelegt wird. Warum wird, wenn sich der gesetzestreue Verein zu dieser Parallele nicht bekennt, das Gutachten in diesem Punkte nicht öffentlich desavouiert? Was übrigens dem Verein wenig nützen würde. Denn diese Parallele mag geschmacklos sein, gedanklich entspricht sie der Kleinschen Austrittstheorie durchaus. Denn wer sich als Vereinspolitiker damit begnügt, den Richtlinienliberalismus zu bekämpfen, ohne den Austrittsgedanken in der ganzen Schärfe seiner gemeindepolitischen Konsequenzen sich hinausleben zu lassen, der hat kein Recht, aufgeregt zu sein, wenn man ihm jene geschmacklose

Parallele in die Schuhe schiebt. Will ja diese Parallele sachlich und gedanklich nichts anderes besagen, als dass der Austrittsgedanke — im Gegensatz zu Hirschs Theorie — wohl zur Trennung der Gemeinden, nicht aber zur Zerreissung des Judentums führt. Auf das gleiche läuft aber auch die Kleinsche Austrittstheorie hinaus.

Wenn aber schliesslich Herr Dr. Klein auch von der dritten Behauptung, „als ob die bayerische Orthodoxie Richtliniengemeinden Koscher-Briefe ausstellen wolle," sagt, sie stelle die Wahrheit auf den Kopf, dann brauche ich ihn nur zu bitten, all das, was ich hier bezüglich der ersten Behauptung sagte, einmal ruhig und gründlich durchzudenken und sich dann zu fragen: wer hier die Wahrheit auf den Kopf stellt, er oder ich! Möge sich doch Herr Dr. Klein erinnern, was er in der von ihm verfassten Denkschrift des orthodoxen Vereins auf S. 13 sagt:

„Ein freies Spiel der Kräfte innerhalb der jüdischen Religion können auch wir nicht anerkennen. Eben darum müssen wir von jeder Gemeinde verlangen, dass sie als solche, als Trägerin des religiösen Gemeinschaftslebens an einem Orte sich zum überlieferten Glauben eben durch die Sorge für rituelle Institutionen bekenne. Gemeinden, die dies nicht tun, können wir als israelitische Kultusgemeinden nicht anerkennen."

Schon im Jahre 1911, als der Ausschuss des orthodoxen Vereins über diese Denkschrift beriet, protestierte Herr Dr. Breuer-Aschaffenburg gegen diesen Passus der Denkschrift, worin der Austrittsgedanke mit Anschauungen der Gemeindeorthodoxie vermengt wird. Gewiss wird in der gleichen Denkschrift konstatiert, dass ein sehr beträchtlicher Teil der gesetzestreuen Judenheit schon in der blossen Zugehörigkeit zu einer Reformgemeinde eine Gewissensbedrückung erblicke; und auch in seinem Artikel beruft sich Herr Dr. Klein auf diese Stelle seiner Denkschrift. Allein mit der Konstatierung dieser Tatsache ist ja noch keineswegs gesagt, dass auch die bayerische Orthodoxie zu diesem „sehr beträchtlichen Teil der gesetzestreuen Judenheit" gehört. Die oben zitierte Stelle auf S. 13 besagt ja ausdrücklich, dass in Bayern auch Richtliniengemeinden als jüdische anerkannt werden sollen,

wenn sie nur durch die Sorge für rituelle Institutionen sich zum überlieferten Glauben bekennen. Heisst das aber nicht Richtliniengemeinden einen Koscher-Brief ausstellen? Beweist diese Stelle nicht, dass die bayerische Orthodoxie zu jenem „sehr beträchtlichen Teil der gesetzestreuen Judenheit“ nicht gehört?

Nun kommt aber Herr Dr. Klein und sucht den inneren Widerspruch in dem Revisionsbegehren der bayerischen Orthodoxie mit folgenden Worten aus der Welt zu schaffen:

„Herr R. B.! Schon Ihr Ausgangspunkt ist unzutreffend. Nicht darüber wurde gestritten, ob man die Einheit des Judentums in Bayern aufrechthalten kann. Diese Frage hätte Dr. Klein nie bejaht. Sondern gestritten wurde darüber, ob der Weg, den der orthodoxe Verein zur Negierung des Liberalismus eingeschlagen hat, der richtige sei. Und diese Frage wurde bejaht. Die These, die verteidigt wird, ist: durch den Austritt ist die Negation der Berechtigung einer Gemeinde mit דין-widrigen Institutionen in einwandfreier Weise ausgesprochen.“

Ob der Unterschied, den Herr Dr. Klein zwischen der Form meiner und der Form seiner Berichterstattung über die Nürnberger Debatte konstruiert, richtig ist, lasse ich dahingestellt. Ich habe es hier nur mit der „These“ zu tun, die dem bayerischen Austrittskampf zugrunde liegt. Diese These wird aber von Herrn Dr. Klein sehr — einseitig wiedergegeben. Gewiß: Wer nach Erscheinen eines bayerischen Austrittsgesetzes aus einer Reformgemeinde austritt, der hat damit „die Negation der Berechtigung einer Gemeinde mit דין-widrigen Institutionen in einwandfreier Weise ausgesprochen“. Diese selbstverständliche Wahrheit ist von keiner Seite jemals bestritten worden. Das steht aber doch gar nicht zur Debatte. Die Frage ist: ob die Stellung, die dem Austrittsgedanken in dem Revisionsbegehren des orthodoxen Vereins zugewiesen wird, gleichbedeutend ist mit der Negierung des Liberalismus oder nicht. Diese Frage wird aber von Herrn Dr. Klein mit Unrecht bejaht. Denn mit welchem Rechte darf schon in dem Streben des orthodoxen Vereins nach dem Austritt eine Negierung des Liberalismus gefunden werden? Seit wann ist denn in Bayern das Streben nach dem Austritt gleichbedeutend mit dem Austritt selbst? Hat denn überhaupt der orthodoxe Verein als solcher

über den Austritt eine feste Meinung? Überläßt er es nicht jedem einzelnen seiner Mitglieder, über den Austritt zu denken, wie er will? Und hat er diesen diskutablen Charakter des Austrittsgedankens in der Klein'schen Denkschrift nicht in einer für jeden Austrittsfreund, der im Sinne Hirschs den Austritt als eine unbedingte religiöse Pflicht begreift, fast verletzenden Weise zum Ausdruck gebracht? Und nun soll mit einem Mal diese Herabdrückung der Austrittspflicht zu einer zweifelhaften, diskursiven Sache eine Negierung des Liberalismus bedeuten?

„Und beruhigen Sie sich, Herr R. B.!“ Nein, Herr Dr. Klein, ich beruhige mich nicht, wenn ich sehe, wie die Austrittssache, für die unsere גדולים ihr Herzblut geopfert haben, in der Hand des orthodoxen Vereins zu einem Austrittsspiel geworden ist! Ich beruhige mich nicht, wenn ich sehe, wie die bayerische Orthodoxie, statt die durch den Richtlinienkampf geschaffene, dem Austritt günstige Stimmung kräftig auszunützen, die Protesterklärungen der Rabbiner wie ein müßiges Raketenfeuer verpuffen läßt — und den Liberalismus schon dadurch „in einwandfreier Weise“ negiert zu haben glaubt, wenn sie statt des unverklausulierten Austritts eine mit allerhand „praktischen Errungenschaften“ beschwerte Austrittsmöglichkeit erstrebt. Auch die „Stellungnahme der Nürnberger“, auf die Sie sich in Ihrem Artikel berufen, kann mich mit Ihrer Austrittstheorie keineswegs versöhnen. Daß Sie in Ihrer Eigenschaft als Nürnberger Vereinsrabbiner bestrebt sind, die Religionsgesellschaft aus dem גלות der Nürnberger Richtliniengemeinde zu befreien und daher auch bereit sind, den Austrittsgedanken in seiner ganzen Schärfe anzuwenden, glaube ich Ihnen gerne. Sie sind aber nicht bloß Nürnberger Vereinsrabbiner, Sie sind auch Schriftführer des orthodoxen Vereins. In dieser Eigenschaft jedoch glaubten Sie den Austrittsgedanken so darstellen zu müssen, daß auch die Proporzschwärmer Ihres Vereins sich mit ihm befreunden können. Lediglich aus Ihrem Bestreben, den Austrittsgedanken der „gesamten bayerischen Orthodoxie“ schmackhaft zu machen, ist der von mir beanstandete Charakter Ihrer Austrittstheorie hervorgegangen. Auch hierin tritt nur jene leidige rage du nombre zutage, an welcher das ganze öffentliche Leben innerhalb des orthodoxen Judentums in Deutschland krankt.

Wenn Sie aber nun am Schluß Ihres Artikels meine „Unruhe“ mit dem pathetischen Ausruf erklären: „Nein, Herr R. B.! Sie sind offenbar ins Schlepptau der Revisionsgegner geraten, die mit ihrem Kampfruf: Entweder Einheitsgemeinde oder zwei Konfessionen! die Situation verwirren“, so müssen Sie mir schon erlauben, Ihrem „Pathos“ (welches ja „kein integrierender Bestandteil des Austrittsgedankens“ ist) mit ein Paar „schlichten und doch von tiefer Überzeugungstreue getragenen Worten“ entgegen zu treten.

Glauben Sie mir: um die Unhaltbarkeit Ihrer vereinspolitischen Austrittstheorie einzusehen, dazu hat es niemals eines „Schlepptaues“ bedurft. Zu dieser Einsicht braucht man nicht geschleppt zu werden, sie drängt sich einem von selber auf. Diese Einsicht hat ja mit der Revisionsfrage an und für sich gar nichts zu tun. Man kann die Revisionsbedürftigkeit der gegenwärtigen Situation in Bayern einsehen und gleichwohl oder vielmehr gerade deshalb den Weg, den Sie im Interesse der Revision einschlagen, als einen verhängnisvollen verurteilen. Man kann ein Freund der Revision sein und gleichwohl oder vielmehr gerade deshalb die Überzeugung haben, daß in jüdischen Dingen nur höchste Prinzipienklarheit zum Heile führt und alle praktischen Errungenschaften den Verlust an inneren Werten nicht paralysieren können, den das Judentum erleiden muß, wenn seine prinzipiellen Grundlagen vernachlässigt und beiseite geschoben werden. Insofern nun bei uns in Bayern gerade die Revisionsgegnerschaft es ist, die mit ihrem Kampfruf: Entweder Einheitsgemeinde oder zwei Konfessionen, nicht — wie Sie meinen — die Situation verwirrt, sondern gerade im Gegenteil mit ihrem energischen Aufruf zu prinzipieller Selbstbesinnung eine Klärung der Anschauungen erstrebt — und sie vielleicht schon erreicht hätte, wenn nicht gerade die Revisionsfreunde es wären, die mit Zwangsmaßregeln à la Schweinfurter Cherem diesen energischen Aufruf zu prinzipieller Selbstbesinnung mundtot zu machen sich bemühen: insofern würde ich es nur mit lebhafter Freude begrüßen, wenn gleich mir recht weite Kreise im bayerischen Judentum sich einmal ernstlich die Frage vorlegen wollten, wer denn in Bayern die Situation gründlicher verwirrt, die Gegner der Revision oder die Freunde der Revision — selbst wenn diese Kreise dabei gleich mir in den Verruf kämen, am „Schlepptau der Revisionsgegner“ zu baumeln.

Nürnberg, 3. April.

Jetzt noch ein kurzes Wort über den soeben erschienenen Schlussartikel des Herrn Dr. Klein. Er bringt nicht viel Neues. Die erste Hälfte ist nichts anderes als eine Darstellung der gegenwärtigen Situation. Wir erfahren, warum der orthodoxe Verein danach strebt, die Vorteile der gegenwärtigen Lage mit den Vorteilen der zu erstrebenden Austrittsmöglichkeit zu vereinen. Das war sehr überflüssig zu sagen. Denn nicht das Warum, das Wie steht in Frage. Sehr wichtig wär's daher gewesen, wenn man es auch nur mit einem Worte versucht hätte, nachzuweisen, mit welchem Rechte von einer Theorie, die auf der einen Seite alle Gemeinden Bayerns als jüdische anerkennt und diese Anerkennung auf der anderen Seite durch das Streben nach der Austrittsmöglichkeit zu „korrigieren" sucht, behauptet werden kann, sie negiere die Neologie. Diesen Beweis, den wichtigsten, ist uns Herr Dr. Klein schuldig geblieben. Umso ausführlicher bemüht sich dieser Schlussartikel zu zeigen, was ich alles „entstellt", „unterstellt" und „unterschoben" habe. So habe die „theologische Seite" niemals das behauptet, was ich ihr „unterstellt" habe. Mit dem aschkenasisch-sephardischen Vergleich wollte die „theologische Seite" nur dem Einwand der Opposition gegenüber zeigen, „dass der Staat formal-juristisch sich keines Widerspruchs gegen sein Prinzip schuldig macht, wenn er den Austritt zulässt. . . . Der Staat kann die juristische Fiktion von der Alleingeltung der Orthodoxie aufrecht halten und doch den Austritt gestatten . . . . Das und weiter nichts hat die „theologische Seite" behauptet und bewiesen. Sie hat aber niemals den gerade von dem orthodoxen Verein und seiner „theologischen Seite" vertretenen prinzipiellen konfessionellen Zwiespalt zwischen Orthodoxie und Neologie abgeschwächt."

Es ist ganz erstaunlich, dass Herr Dr. Klein nicht merkt, wie er mit diesem Rechtfertigungsversuche den Standpunkt der „theologischen Seite" vielleicht noch viel schärfer verurteilt, als dies meine „Entstellungen, Unterstellungen und Unterschiebungen" vermocht haben. Auf den ersten Blick scheint es freilich, als ob Herr Dr. Klein „formal-juristisch" vollkommen im Recht wäre. Denn es muss ohne weiteres zugestanden werden, dass der bayerische Staat keineswegs verpflichtet ist, sich die theologischen

Anschauungen des orthodoxen Judentums in ihrer ganzen Schärfe zu eigen zu machen. Der Staat kann, wenn er will, dem Austrittsgedanken seine Schärfe nehmen und demgemäss die Fiktion des einen Judentums aufrecht erhalten und gleichwohl ein Austrittsgesetz bewilligen. Der Staat kann, wenn er will, sich weigern, den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Neologie tragisch zu nehmen und es vorziehen, diesen Gegensatz in einen Minhagimstreit zwischen Aschkenasim und Sephardim zu verwandeln. Er kann den gordischen Knoten des bayerischen Revisionskampfes mit einem gewaltigen Hiebe seines mächtigen Armes zerschneiden, denn ihm fällt ja die Thora nicht in den Arm, wenn er lästige Theorieen beiseite schiebt, er kann ja, wenn er will, die Revision auf einer Theorie aufbauen, die er als haltbar anerkennt, auch wenn sie — nicht so ganz den Grundsätzen des orthodoxen Judentums entspricht.

Dieser Ausweg ist ungemein klug erdacht. Denn er schiebt die Unhaltbarkeit der Kleinschen Austrittstheorie dem „formal-juristischen“ Prinzip des Bayernstaates zu. Was wollt ihr vom orthodoxen Verein? Kann er die Revision machen? Der Staat ist's, der sie uns gewährt. Der Staat ist aber keineswegs verpflichtet, den einseitigen Standpunkt der Austrittsorthodoxie einzunehmen, wenn er merkt, dass dieser Standpunkt zur Doppelkonfessionalisierung des Judentums führt. Er kann, wenn er will, die gefährliche Flamme des Austrittsgedankens mit dem Löschapparat seines „formal-juristischen“ Prinzips herunterdämpfen zum harmlosen Scheine eines gemütlich flackernden Lichtleins, an dessen Anblick auch die Herzen orthodoxer Proporzschwärmer sich erfreuen können.

Er kann's — nur schade, schade, dass er's nicht will.

Ich bitte die Leser, sich auf den Inhalt des Gutachtens der „theologischen Seite“ doch gefälligst etwas genauer erinnern zu wollen. In diesem Gutachten heisst es aber doch ausdrücklich: „Es bedarf also zur Zulassung mehrerer Gemeinden für den Staat keines Merkmals, keiner Anerkennung von zwei Richtungen, sondern lediglich der Berufung auf das für die Konfession massgebende Religionsgesetz.“ Damit wird aber doch ausdrücklich zugestanden, dass der Staat bei der Schaffung eines neuen Judenedikts in erster Linie das für die

jüdische Konfession massgebende Religionsgesetz zu befragen hat; dass der bayerische Staat im Augenblick, wo er sich anschickt, aus den religiösen Gegensätzen innerhalb der bayerischen Judenheit gesetzgeberische Konsequenzen zu ziehen, in erster Linie darnach zu fragen hat, wie über das Ausmass, über die Tiefe dieser Gegensätze das für die jüdische Konfession massgebende Religionsgesetz selber denkt!

Wenn der Staat eine „theologische Seite" um ihre Meinung befragt, dann erwartet er keine „formal-juristischen" Belehrungen von ihr; dann will er wissen, was theologisch Rechtens ist; und je klarer, je eindeutiger, je schärfer die „theologische Seite" die theologischen Prinzipien herauszuarbeiten versteht, desto willkommener wird ihr Gutachten dem Staate sein, wenn er auf Grund dieser theologischen Belehrung nun seinerseits dazu übergeht, dem von Theologenhand geschaffenen Gebilde ein „formal-juristisches" Gewand zu geben. Was soll aber der Staat dazu sagen, wenn der Theologe zu ihm kommt und spricht: Nach meiner Ueberzeugung freilich ist der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Neologie mindestens so gross wie der zwischen Protestantismus und Katholizismus; nach meiner Ueberzeugung hat innerhalb der bayerischen Judenheit eine religiöse Bekenntnisgemeinschaft schon seit Jahr und Tag aufgehört; allein du, bayerischer Staat, brauchst ja keine so einseitigen theologischen Anschauungen zu haben wie ich, du kannst ja diesen Gegensatz als einen gemütlichen Minhagienstreit begreifen und uns ein Austrittsgesetz geben, ohne das Judentum in zwei Konfessionen zu spalten — : wird sich der Staat nicht ein solches Gutachten als einen beleidigenden Scherz verbitten? Hat ein Staat theologische Anschauungen? Muss er nicht das, was ihm eine Konfession als Glaubenslehre bezeichnet, als cine fertige Tatsache hinnehmen, und muss er es nicht ablehnen, von irgend einer „theologischen Seite" Belehrungen zu empfangen, die ihm den Wunsch einer Konfession suggerieren: wie er — der Staat — über konfessionelle Interna denken möge?

Nein, Herr Dr. Klein, ich möchte den Staat sehen, der das Gutachten der „theologischen Seite" als etwas anderes verstehen wird, denn als theologische Meinung der bayerischen Orthodoxie. Und hier ist der Punkt, an dem meine Kritik

einsetzte. Wer den Austritt nicht als eine politische Waffe bebegreift, um mit seiner Hilfe liberale Gemeinden den Wünschen ihrer orthodoxen Mitglieder gefügig zu machen, wer ihn als einen דין, als eine absolute Forderung der Thora versteht, der kann und darf dieses Gutachten nicht billigen; er kann und darf es schon deshalb nicht, weil der Vergleich mit Sephardim und Aschkenasim — selbst wenn ihre „formal-juristische" Deutung berechtigt wäre — als eine theologische Gutmeinung missdeutet werden könnte. Zu den Vorteilen einer „pathetischen" Behandlung der Austrittsfrage gehört es auch, dass eine „pathetische" Feder wohl leichter „ironisch" wird als eine „schlichte", dass ihr aber ein solch horrender Vergleich nie und nimmer entfliessen würde. Einer solchen Entgleisung steht die schirmende Gewalt des religiösen Pathos im Wege. Sie finden es „bedauerlich, dass Herr R. B. dem Liberalismus die Möglichkeit zur Behauptung bot, er wäre von den meisten bayerischen orthodoxen Rabbinern als auf dem Boden des Judentums berechtigt anerkannt worden." Schon also darin, dass und wie ich über die Zustände innerhalb der bayerischen Orthodoxie berichtet habe, sehen Sie die Möglichkeit eines מכשול beschlossen. Wie groß muß erst das מכשול sein, welches sich die „theologische Seite" zuschulden kommen ließ. Denn, daß der aschkenasisch-sephardische Vergleich mindestens ebenso viel Möglichkeit zu allerhand Behauptungen gibt, wie mein Zeitungsbericht, das wird nur Jemand bestreiten wollen, der das Echo eines Zeitungsberichtes höher einschätzt, als die Tragweite eines theologischen Gutachtens des orthodoxen Vereins.

Bevor darum die Opposition mit positiven Vorschlägen, wie man's besser machen soll, herausrücken kann, muß sich ihre erste Forderung auf das Verlangen der Anerkennung einer Negation beschränken: לא זו הדרך; das ist nicht der richtige Weg, wie man für orthodoxe Grundsätze kämpft! Was muß das für eine seltsame Revision sein, welche die gesamte bayerische Orthodoxie — Austrittsfreunde und Austrittsgegner — in dem Bestreben nach einem — Austrittsgesetz vereint! Was muß das für ein seltsamer Austrittsgedanke sein, unter dessen schirmendem Dach Austrittsfreunde und Austrittsgegner zu einträchtigem Wirken sich zusammenfinden! Erst soll einmal in

Bayern das Gefühl für diese Anomalie erwachen — dann wollen wir uns weiter sprechen.

Bis dahin wird die bayerische Orthodoxie höflichst eingeladen, von den Gegnern der Revision die Kunst der Selbstbestimmung zu erlernen. An unserem „Schlepptau“ ist noch Platz genug.

R. B.

Notiz.

Entsprechend dem Religionsgesetze nehmen wir keinen Anstand zu erklären, daß wir Herrn Rabbiner Dr. Kaatz in Zabrze wegen der Möglichkeit, in unseren Artikeln sowohl in dieser Zeitschrift als auch im jüdischen Blatt persönliche Angriffe und Kränkung zu erblicken, um Entschuldigung baten. Die sachlichen Differenzen und Mißverständnisse werden wir בל"נ in gesonderten Darstellungen behandeln.

Die Redaktion.

Schluss des redaktionellen Teiles am 7. April 1914.

Papeterie H. Oppenheim

Inhaber: Bernhard Rubinstein

Frankfurt a. Main, 1 Börsenplatz 1

vis à vis der Börse.

Telefon Amt „Hansa" No. 2005.

Visitenkarten in Buchdruck und Lithographie 100 Stück von **75 Pfg.** an.

Familienanzeigen, Feine Briefpapiere mit und ohne Monogramm und Buchstaben.

Hochprägungen f. Geschäfts- u. Privatbedarf.

Geschäftsbücher, Emailschilder, Kautschuckstempel.

JULIUS GRÜNEBAUM

Conditorei und Café

unter Aufsicht des Rabbinats d. Synagogengemeinde „Isr. Religionsgesellschaft"

Telefon Amt I, 5748 FRANKFURT a. M. Hanauerlandstr. 4

Bestellungen werden auf das Sorgfältigste ausgeführt.

Versand nach Auswärts.

In unserem Verlage ist erschienen:

Elijahu Dramatisches Gedicht in 3 Abteilungen
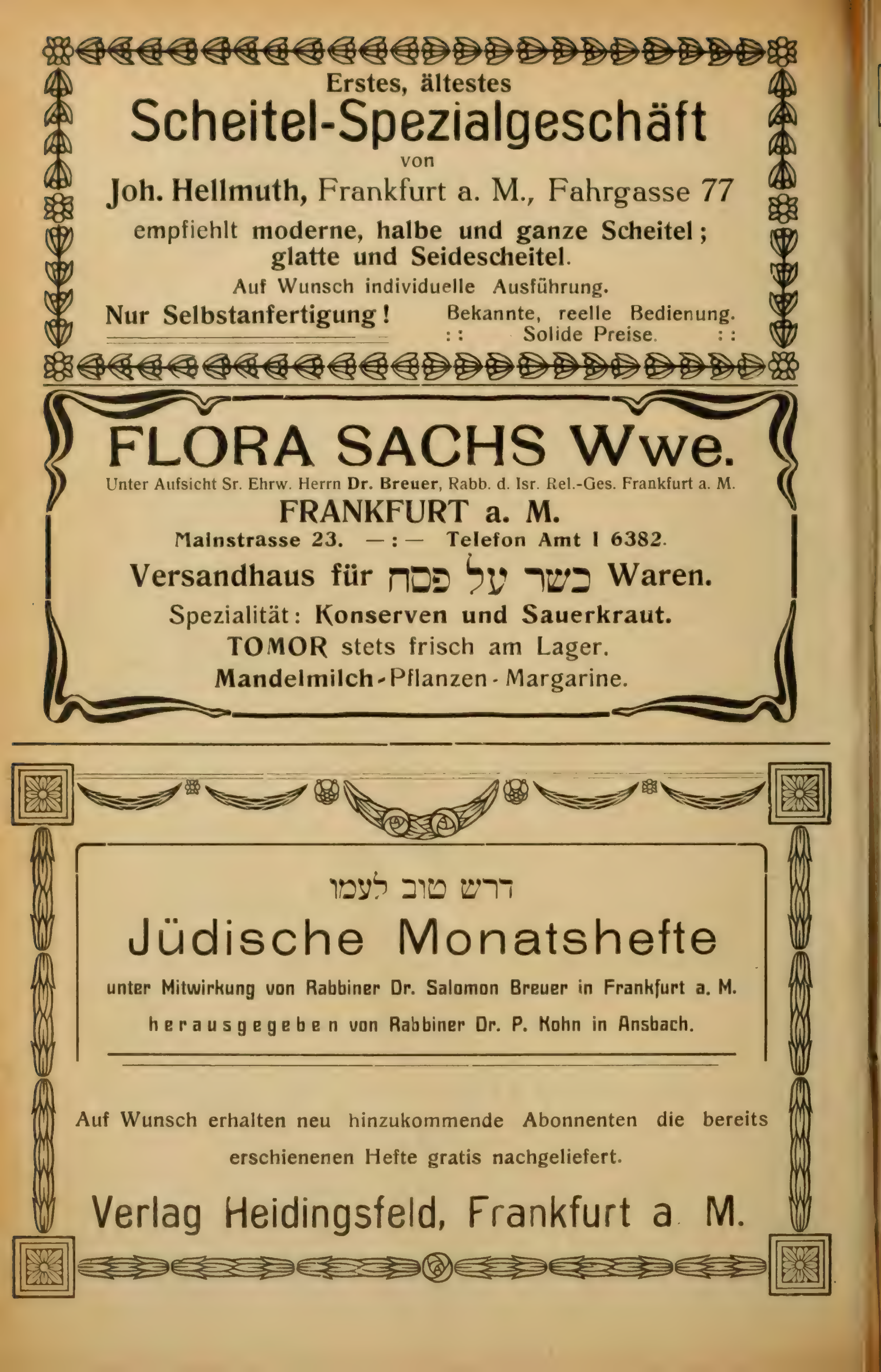
von **Ben Jair.**

Von der gesamten Presse glänzend besprochen.

Preis Mk. 2.50

Sänger & Friedberg, Frankfurt a. M.

Verlag.


Erstes, ältestes
Scheitel-Spezialgeschäft
von
Joh. Hellmuth, Frankfurt a. M., Fahrgasse 77
empfiehlt moderne, halbe und ganze Scheitel;
glatte und Seidescheitel.
Auf Wunsch individuelle Ausführung.
Nur Selbstanfertigung!
Bekannte, reelle Bedienung.
: : Solide Preise. : :
FLORA SACHS Wwe.
Unter Aufsicht Sr. Ehrw. Herrn Dr. Breuer, Rabb. d. Isr. Rel.-Ges. Frankfurt a. M.
FRANKFURT a. M.
Mainstrasse 23. —:— Telefon Amt I 6382.
Versandhaus für כשר על פסח Waren.
Spezialität: Konserven und Sauerkraut.
TOMOR stets frisch am Lager.
Mandelmilch-Pflanzen-Margarine.
דרש טוב לעמו
Jüdische Monatshefte
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.
herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.
Auf Wunsch erhalten neu hinzukommende Abonnenten die bereits
erschienenen Hefte gratis nachgeliefert.
Verlag Heidingsfeld, Frankfurt a. M.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Jahrgang I. **Heft 6.**

Eine Anfrage.

Die Münchener „Ohel Jakob“ hat gegen die in Nr. 3 und 4 unserer Monatshefte enthaltenen Ausführungen eine Resolution gefaßt. Diese Resolution bezieht sich wohl hauptsächlich darauf, daß in diesen Darstellungen ausgeführt wurde, die Austrittsfrage würde mit wenigen Ausnahmen nicht als ernste religiöse Frage aufgefaßt, sondern lediglich als Waffe für Unterhandlungen mit den Kultusgemeinden. Nun möchten wir uns die bescheidene Anfrage erlauben, ob es wirklich eine Folge der konsequenten Auffassung des Austrittsgedankens war, wenn ein Vertreter der „Ohel Jakob“ dem Rabbiner von München feierlich versprach, daß in München während der Amtsdauer desselben niemand „austreten“ werde. Gewiß sorgt Herr Rabbiner Dr. Werner nach Kräften für die Interessen des konservativen Judentums. Allein würde ein Mann, welcher wirklich Träger des Austrittsgedankens ist, auch dem besten Freunde ein solches Versprechen geben?

Und wer ist außer Herrn Rabbiner Dr. Klein in Nürnberg und etwa zwei Dutzend Mitglieder der Adass Israël in Nürnberg überzeugter Anhänger des Austritts?

אל תרבו תדברו גבהה גבהה.

Anfang und Ende des jüdischen Tages.

[Sephira-Zeit].

Viele Bücher sind über die Ethik des Judentums geschrieben, doch nichts erreicht die Höhe, auf welcher schlicht und einfach die Erinnerungswelt der Sephira-Zeit gelebte Ethik zeigt. Es ist ja männiglich bekannt, daß diese Tage des Omerzählens in echt jüdischen Kreisen von einem Hauch leiser Wehmut getragen sind, der uns jede rauschende Freude verbietet und gewisse Zeichen entsagender Trauer von uns verlangt. Frommes Gedenken führt uns zu jenen Scheiterhaufen, auf denen einst vor nunmehr fast tausend Jahren in den sonnigen Frühlingsgauen Westeuropas jüdische Seelen durch lebensüberwindende Treue für die Wahrheit ihres Glaubens Zeugnis ablegten. Ernste Schauer zwingen uns an das Krankenbett, auf dem vor mehr als 1800 Jahren schmerzverzerrt eine ganze Generation von Talmudjüngern ihr Leben endeten. Zwölftausend Schülerpaare, so erzählt uns der Talmud (Jevamoth 62 b), fielen in jener Zeit einer epidemischen Krankheit zum Opfer; sie hatten ihr Leben verwirkt, weil sie es an gegenseitiger Achtung fehlen ließen.

Das ist ein ernstes Memento. Je heftiger der Kampf der Ueberzeugung wogt, desto größer ist die Gefahr gegenseitiger Verkennung und die Grenze, an der sachliche Gegensätze zu persönlichen entarten, ist sehr knapp und eng bemessen. Begriffe, die auf ganz anderen Gebieten geprägt sind, haben eine allzu starke Betonung der Persönlichkeit auch in jüdischen Kreisen Platz greifen lassen.

An der Spitze der jüdischen Ethik steht für die Beurteilung des Nebenmenschen eigentlich die Diskussion der Motive, ein Gedanken, welche schlichte Spruchweisheit in die Mahnung gekleidet hat: beurteile jeden Menschen nach den Möglichkeiten des Guten in ihm.*) Wir glauben, daß folgende vom Talmud (Sabbath 127 b) gebrachte Erzählung die beglückende Bedeutung dieser Lebensanschauung am klarsten darlegt.

„Des Hyrkanos Vater hatte einen Lohnarbeiter; der diente ihm drei Jahre. Nach Ablauf derselben, am Rüsttage eines Festes, sagte er zu ihm: „Gib mir meinen Lohn, ich

---

*) הוי דן את כל האדם לכף זכות

möchte heim und Frau und Kinder ernähren." Sagte der andere: „Ich habe kein Geld." „Gib mir Früchte." „Ich habe keine." „Gib mir Grund und Boden." „Besitze ich nicht." Gib mir Vieh." Hab ich nicht." „Gib mir Möbel." „Habe ich nicht." Darauf schnürte der Arbeiter sein Bündel und zog betrübt heimwärts. Nach dem Feste nahm der Arbeitgeber den Lohn des Arbeiters, bepackte drei Lastesel, einen mit Nahrungsmittel, einen mit Getränken, einen mit allerhand Kostbarkeiten und begab sich in die Heimat des Arbeiters. Nachdem sie ein Mahl eingenommen, gab er ihm seinen Lohn und fragte ihn: „Als Du mir sagtest, ich möchte Dir Deinen Lohn geben und ich sagte, ich habe kein Geld, was dachtest Du da von mir?" „Ich dachte, vielleicht hat sich Dir eine günstige Konjunktur im Geschäft ergeben und Du hattest Dein Geld festgelegt". „Und als Du mir sagtest, gib mir Vieh und ich sagte, ich besitze kein Vieh, was dachtest Du da von mir." „Vielleicht hast Du es anderen vermietet." „Als Du sagtest, gib mir Grund und Boden, ich Dir sagte, ich besitze nicht Grund und Boden, was dachtest Du da von mir?" „Vielleicht ist es verpachtet." „Und als Du sagtest, gib mir Früchte und ich Dir sagte, Früchte besitze ich nicht, was dachtest Du da von mir?" „Vielleicht ist der Zehnte noch nicht abgesondert." „Als Du endlich batest, gib mir Möbel, und ich auch da sagte, die besitze ich nicht, was dachtest Du da von mir?" „Vielleicht hast Du Dein ganzes Gut geheiligt". „Bei dem Allmächtigen, so war es, ich hatte all mein Gut gelobt wegen meines Sohnes Hyrkanos, weil er sich nicht mit der Thora beschäftigt; nun ist das Gelübde gelöst, Du aber, wie Du das beste von mir dachtest, mögest gleiche Liebe von dem Allmächtigen erfahren."

Es leuchtet ein, daß eine derartige Auffassung eine geradezu messianische Glückszeit bedeutet. Allein man ist nur zu leicht geneigt, derartige Vorkommnisse für Ausnahmefälle zu betrachten, als Ausfluß einer ganz besonders hervorragenden Herzensbildung und Gemütstiefe. Allgemeingültigkeit könne bloß dann erzielt werden, wenn diese Anschauung die feste Form religiöser Vorschriften erhalten hat.

Dies ist aber tatsächlich der Fall. Gerade in jenen Kreisen, welche das Gebet in besonders inniger Ausgestaltung

zum Mittelpunkt, zum Ausgangspunkt der Weltanschauung machen, gilt des Ri Vorschrift, daß es Pflicht ist, vor Beginn des Gebetes zu sagen הריני מקבל עלי מצות ואהבת לרעך כמוך. Ich nehme auf mich die Erfüllung des Gebetes: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. So ist des jüdischen Tages Anfang.

Der Gedankengang und seine Begründung ist wunderbar. Er geht aus von der Erwägung, daß auch die für den Sühnetag verheißene Versöhnung abhängig ist vom friedvollen Ausgleich aller Beziehungen, die zwischen Menschen obwalten. Genau so ist es ein Vergehen, betend vor den Allmächtigen zu treten, solange noch im Herzen ein Groll gegen einen anderen nistet, so lange wir in unserer Beurteilung nicht jedem gerecht geworden sind, so lange wir nicht bei jedem, der uns entgegentrat, die Möglichkeit des Guten erspürt haben.

Da wird uns eine wundersame Geschichte erzählt. Ein Chassidimrabbi, der jene Pflicht ängstlich gewissenhaft erfüllte, wurde einmal auf dem Wege zur Synagoge von einem rohen Gesellen gröblich insultiert. Träumend und weinend stand er lange in der Synagoge und konnte und konnte sich nicht entschließen, das Gebet zu beginnen; er hatte an jenem eine gute Seite nicht finden können. Endlich sagte er sich: Kennst du die Tiefe des Leides, das in einer armen Seele solche Verbitterung erzeugt; weißt du, ob nicht der Allmächtige an ihn in schweren Stunden herantrat; sicher ist er Gegenstand des Mitleides; ich will ihn lieben und will ihm helfen. Dann sprach er mit heißer Inbrunst das Gelöbnis und war glücklich durch Mitleid den Weg zur Liebe, durch Liebe den Weg zum Gebet gefunden zu haben.

Und wie endet der jüdische Tag?

Aus derselben Quelle stammt ein anderes Gebot; abends, wenn du müde dein Lager aufsuchst, nach Abschluß des Nachtgebetes, das letzte Wort, bevor die Seele zur Traumwelt sich flüchtet, es sei: שרי לי׳ מארי לכל מאן דצערן. Verzeihe der Ewige allen die mich kränkten.

Wir meinen, so begonnene, so beschlossene Tage verdienten es, besonders gut gezählt zu werden. P. K.

Das Hebräische.

Während die Reform das Hebräische aus ihrem Erziehungsplane zu verdrängen oder doch zumindest dorthin zu schieben sucht, wo es die Assimilation nicht zu hindern vermag, nimmt der Zionismus den entgegengesetzten Standpunkt ein: von ihm wird das Hebräische ganz nach vorn geschoben, dorthin, wo das Herz des jüdischen Volkes schlägt, wo der Puls von Israels nationaler Sehnsucht hämmert und nach langen, öden, lichtlos dunklen Zeiten, nach tausendjährigem ungestilltem Harren das jüdische Heimweh die nahe, herrlich schöne Erfüllung ahnt.

Dieser Gegensatz gibt zu denken. Er legt die Wurzeln der jüdischen Tageskämpfe blos. Er führt in das Innere der Werkstatt hinein, wo sich geschäftige Hände mühen, den heiligsten Begriffen unseres alten Judentums den Glanz moderner, grell aufgetragener Farben anzutäuschen, die heiligsten Vorstellungen unseres jüdischen Bewusstseins umzuformen, abzuschleifen, zu vernichten.

Tausende von Juden sind zur Zeit von einem förmlichen Taumel des Hebräischen erfasst. Anfangs war die zionistische Liebe znm Hebräischen eine zionistische Mode, der man sich mit jener zärtlichen Hingabe verschrieb, mit der man sich auch sonst in die historischen Ueberbleibsel der jüdischen Antike vergrub. Man lernte Hebräisch, wie man jüdische Geschichte trieb, wie man mit der jüdischen Religion, ihren Heroen und ihren Märtyrern kokettierte. Heute ist das Hebräische turmhoch über alle sonstigen Elemente der jüdischen Kultur gestellt, heute ist es zu einem gellenden Feldgeschrei geworden, mit welchem kundige Strategen eine bunte Menge fanatisierter Schekelzahler zu wildem Kampfe wider die Hochburgen der Assimilation verlocken. Einst konnte das Hebräische von optimistischen Sehern für ein wirksames Mittel zur Auffrischung der religiösen Treue im zionistischen Heerbann gehalten werden, heute ist diese Hoffnung längst geschwunden; heute ist die heilige Sprache ein vulgäres Parteischiboleth geworden, welches die Gemüter erhitzt, die Leidenschaft zu wilden Entschlüssen aufpeitscht. Statt den Zionismus zu ihrer Höhe emporzuheben, sinkt die heilige Sprache immer tiefer und tiefer zu seinen Niederungen herab.

Es ist nun klar: das grosse Gewicht, das der Zionismus auf

das Hebräische legt, ist nichts anderes als eines der zahlreichen Symptome, durch die er seinen Hang zur Assimilation bekundet. Auch die Zionisten sind Assimilanten. Das beweisen sie durch die Rolle, welche sie das Hebräische im nationalen Kulturprogramm des Zionismus spielen lassen. Diese Rolle haben sie der europäischen Kultur entlehnt. Der Sprachenkampf in Palästina war nichts anderes als eine hebräische Uebersetzung des Sprachenkampfes der Czechen, Ungarn, Polen, Dänen. Niemals ist es dem Zionismus eingefallen, sich einmal nach der historischen Stellung umzusehen, die das Hebräische im Judentum inne hat. Nur an der europäischen Geschichte hat er sich orientiert, als er den Kampf für die heilige Sprache begann.

Umsomehr ist aber die Orthodoxie verpflichtet, nach der historischen Stellung des Hebräischen im Judentum zu fragen, und dafür zu sorgen, dass dieser hebräische Taumel, dieser nationale Sprachfanatismus nicht auch i h r e Reihen erfasst. Das würde zu einer gefährlichen Infektion von unabsehbaren Folgen führen.

Von einem nationalen Sprachfanatismus kann im Judentum schon deshalb keine Rede sein, weil der Thora der Begriff des Nationalen in modernem Sinne durchaus fremd ist. Die Thora will die Menschen unter einem ewigen Gedanken einen, und nicht eher hat sie ihren Zweck auf Erden erfüllt, bis den Völkern wieder e i n e Sprache, geläutert von allen Schlacken des Irrtums, den Weg zum Namen Gottes weist, ihm mit e i n e r Schulter zu dienen: כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ד׳ לעבדו שכם אחד (Zephania 3,9). Jenes scharfe Herausarbeiten nationaler Eigenwerte, worin sich die nationale Kultur chauvinistisch betätigt, kann darum im Sinne des Judentums unmöglich das Letzte, der Endzweck, der Sinn der Geschichte sein. Das gleiche gilt aber auch für die Sprache. Je mehr sie im Dienste nationaler Zwecke steht, desto eifriger arbeitet sie mit, die Menschen zu entzweien, die nationalen Schranken zu verstärken, die nationalen Grenzen zu verewigen. Nun soll auch das Hebräische der nationalen Idee in Sold gegeben werden. Gegen diesen Frohndienst muss sie sich auflehnen, wenn sie noch die Sprache des Judentums, die heilige Sprache des heiligen Volkes ist. Sie hat an der Verwirrung der menschlichen Sprachen kein Teil. „Dass einer nicht mehr die

Sprache des anderen verstehe", ist ihr kein Segen, sondern ein Fluch des strafenden Gottes, der den Aufruhr sündiger Menschen durch Zerreissen der sprachlichen Einheit rächt. Wäre auch sie gezwungen worden, sich in den Wirrwarr der Sprachen zu mischen, so wäre längst die heilige „geläuterte" Sprache nicht mehr, in deren göttlichen Lauten, als Gott die Sprachen verwirrte, die ewige Wahrheit ihre einzige Zuflucht fand.

So überflüssig es ist, die unvergleichliche Hoheit des Hebräischen ausführlich nachzuweisen, zu zeigen, wie das Judentum in seiner Sprache keine Ausdrucksform des nationalen Lebens sondern — ebenso wie im Inhalt der Thora, so auch in ihrer sprachlichen Form — ein heiliges Vermächtnis des heiligen Gottes verehrt (vgl. רמב״ן zu Ep. 30, 13), so wichtig scheint uns ein Hinweis auf die Rolle zu sein, welche die hebräische Sprache im alltäglichen Leben des jüdischen Volkes selbst spielt, oder besser, zu spielen berufen ist.

Das Hebräische ist vor allem ein wichtiger Faktor der jüdischen Erziehung. Wir denken hierbei nicht bloss an das hebräische Sprachgewand der jüdischen Bekenntnisschriften, deren gründliches Verständnis genaue Kenntnis des Hebräischen voraussetzt, sondern auch an den Einfluss, den das Vertrautsein mit hebräischen Lauten, mit dem Geiste der hebräischen Sprache, auf die jüdischen Seelen ausübt. Ist ja die Sprache nicht blos ein praktisches Werkzeug der Verständigung, sondern das wichtigste geistige Bildungsmittel, wodurch der Mensch erst zu einer geistigen Persönlichkeit wird. Unsere Sprachphilosophen sind uneinig darüber, ob die Sprache eine Erfindung des Menschen, eine göttliche Eingebung oder eine natürliche, unwillkürliche Entfaltung des menschlichen Wesens sei. Auch hier fand jüdische Weisheit das erlösende Wort: Den Vers Gen. 2, 7 ויהי האדם לנפש חיה übersetzt der Targum mit והות באדם לרוח ממללא, es ward der Mensch ein redendes Wesen. Die edelste, vornehmste Manifestation des Menschentums ist die Sprache. Deren Pflege muss daher im Erziehungsprogramm an vorderster Stelle stehen; nicht als Selbstzweck, sondern als Erziehungsmittel. Welche Stellung dem Hebräischen in der jüdischen Erziehung zugewiesen werden soll, kann deshalb nur davon abhängen, welches Ziel die jüdische Erziehung selbst verfolgt. Hier gerade nun gehen die Anschau-

ungen auseinander.

Für die Orthodoxie wird immerdar der Ausspruch des ספרי zu Deut. 11, 19 massgebend sein: כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה ואם אין מדבר עמו לשון הקודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאלו קוברו שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם. Wenn das Kind anfängt zu reden, dann rede sein Vater mit ihm in heiliger Sprache und lehre ihm Thora; redet er nicht mit ihm in heiliger Sprache und lehrt er ihm nicht Thora, dann ist es so, als ob er es begräbe, denn es heisst: lehret sie eure Kinder, um davon zu reden. Beides soll also Hand in Hand gehen: Kenntnis des Hebräischen und Kenntnis der Thora. Wer das eine vom anderen trennt, legt sein lebendes Kind in das Grab. Wenn das Wort des Sifri das Hebräische der Thora voransetzt, so liegt dem nur die unbestreitbare Notwendigkeit zugrunde, Kenntnis des Hebräischen zu vermitteln, damit ein gründlicher Thoraunterricht ermöglicht werde. Nicht aber soll damit der hebräischen Sprache selbst, abgelöst von ihrem Zweck, irgendwelche Vorzugsstellung eingeräumt werden. Steht ja auch in dem erläuterten Verse die Pflicht des Thoralehrens obenan. Ebenso Nehemia 13, 24 f. Wenn hier gegeisselt wird, dass jüdische Kinder in fremder Sprache reden, ואינם מכירים לדבר יהודית, so wird das nur als Folgeerscheinung der jüdischen Mischehen getadelt. Und wenn im Jeruschalmi Sabbath 1,3 am Schluss dem ein Anteil an der künftigen Welt zugesichert wird, der im heiligen Lande Profanes in Reinheit geniesst, in heiliger Sprache spricht und das Schma liesst morgens und abends, so geht auch aus dieser Stelle hervor, dass die hebräische Sprache nur dann ihren erzieherischen Zweck erreicht, wenn sie als ein Faktor unter vielen anderen dem religiösen Erziehungsprogramm des Thoravolkes sich einordnet. Von einer Hegemonie des Hebräischen in der jüdischen Pädagogik kann im Sinne der Thora keine Rede sein. Das sollten sich die Misrachisten und ihre orthodoxen Nachbeter merken.

Erzieherischen Zweck hat im Judentum auch der Gottesdienst. Auch bei ihm ist die sprachliche Form das Hebräische. Wie aber beim Thoralernen Kenntnis des Hebräischen nur als Mittel zum Zweck gefordert wird, so auch beim Gottesdienst. Auch hier soll die heilige Sprache nur ein Mittel zum Zweck, nur der Führer sein, der die Gedankenwelt der Thora, aus welcher

das jüdische Gebet quillt, in das Herz des Betenden geleitet. Jede andere Sprache läuft Gefahr, fremde Ideen in das Gebet zu mengen, besonders dann, wenn sie dem Betenden vertrauter ist als das Hebräische. Im Exil ist das Vertrautsein mit der fremden Sprache nicht zu meiden. Daraus ergibt sich die unsäglich schwere Pflicht, dem Ansturm des Fremden wirksam zu begegnen. Das hat schon der Talmud gesagt, wenn er Pessachim 87 b bemerkt: לא הגלה הקב״ה את ישראל לבבל אלא . . . מפני שקרוב לשונם ללשון תורה, Gott hat Israel nur deshalb nach Babel vertrieben, weil die Landessprache daselbst der Thorasprache nahe ist; ולא תשתכח תורה מהן מהר (Raschi), damit die Thora nicht rasch in Vergessenheit gerate. Es wird also vorausgesetzt, dass eine Berührung mit dem Geiste fremder Sprachen im Exil unvermeidbar ist und eben darum die Pflicht besteht, vor den Folgen dieser Berührung auf der Hut zu sein. Diese Abwehrpflicht ist schwer, aber möglich zu erfüllen. Das geht gerade aus der Stellung des Hebräischen im Gottesdienst hervor. Gegenüber dem hebräischen Taumel der Gegenwart muss nämlich mit allem Nachdruck betont werden, dass bei allem Wert, den das Judentum auf das Hebräische als die normale Sprachform des Gottesdienstes legt, unter gewissen Voraussetzungen und bei gewissen Abschnitten des Gottesdienstes auch fremde Sprachen den Anspruch auf subsidiarische Gleichwertigkeit erheben können. Vergessen wir nicht, dass u. a. auch folgende Sätze massgebend sind:

אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וודוי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפקדון. (Mischna Sota 32 a).

יכול לקרותה בכל לשון ויזהר מדברי שיבוש שבאותו לשון וידקדק בו כמו בלשון הקודש. (א״ח 62, 2).

יכול להתפלל בכל לשון שירצה וה״מ בצבור אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש וי״א דה״מ כששואל צרכיו כגון שהתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו אבל תפלה הקבועה לצבור אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון ויש אומרים דאף יחיד כששואל צרכיו יכול לשאול בכל לשון שירצה חוץ מלשון ארמי. (א״ח 101, 4).

ברכת המזון נאמרה בכל לשון. (א״ח 185, 1).

Ebensowenig wie die Reform berechtigt ist, aus diesen Sätzen irgendwelche Befugnis zur Verdrängung des Hebräischen aus dem Gottesdienste herzuleiten (vgl. im Horeb das Kapitel „Sprache“), ebensowenig kann sich der hebräische Fanatismus

der Gegenwart bei dem Götzendienst, den er mit der heiligen Sprache treibt, auf das jüdische Religionsgesetz berufen. Denn von jener absoluten Alleinherrschaft des Hebräischen, der z. B. selbst der Jugendunterricht in profanen Dingen unterworfen werden soll, findet sich im jüdischen Religionsgesetz keine Spur. Gelänge es, aus der fremden Sprache den betrübenden Einfluss des Fremden derart zu bannen, dass jüdische Gedanken gefahrlos in ihre Form gekleidet werden könnten, dann wäre die Rücksicht auf blos nationale Werte nicht stark genug, um der fremden Sprache den Eintritt in das religiöse Heiligtum zu wehren. Das beweist die grosse Sympathie, die das Aramäische im Judentum geniesst: — אל יהא לשון סורסי קל בעיניך שהרי בתורה הוא אמור ומאי ניהו יגר שהדותא.

Mag aber auch dieser Wunsch einer durchgängigen Hebraisierung des jüdischen Lebens hier und da von religiösen Absichten getragen sein, so dürfte man doch hierbei ein wichtiges Moment nicht übersehen. Heute ist das Hebräische zumeist noch die Sprache unserer Feierstunden. Beim Beten, beim Lernen, immer, wenn unser Gedanken- und Gefühlsleben in dem Bereich des Heiligtums gehoben wird, drängt sich das hebräische Wort auf unsere Lippen. Nun sollten wir uns freilich immer im Kreise des Heiligtums bewegen. Hinter der idealen Forderung bleibt aber die konkrete Wirklichkeit in nicht geringem Abstande zurück. Soll nun trotzdem das Hebräische die Norm und jede andere Sprache Fremdsprache sein, so würde dieser Zustand unter den gegebenen Verhältnissen nichts anderes als eine voreilige Antizipierung eines idealen Zukunftsziels bedeuten. All das Falsche, Lügenhafte, Verdrehte und Verwirrte, das unser wirkliches Leben durchsetzt und vergiftet, würde mit einem Male in einem unverdienten Glorienschein erstrahlen: das hebräische Sprachgewand, in das wir fortan unsere Gedanken und Gefühle kleideten, würde uns sachte über den meilenfernen Abstand hinwegtäuschen, der unser wirkliches Leben von seinem Idealbilde trennt. So vieles kommt ja über unsere Lippen, was mehr der Sprache — Goethes, als der unseres — Gottes entspricht.

Das Hebräische wird in unserer verwirrten Zeit immer mehr oder weniger eine täuschende Maske sein. Es verhält sich damit ganz ähnlich wie es sich mit der altjüdischen Tracht verhält.

Noch immer vermutet der jüdische Volksinstinkt hinter wallenden Schläfenlocken ein von Gedanken der Thora erfülltes Haupt; und er ist arg enttäuscht, wenn sich ihm das Gegenteil als wahr erweist. Das Gleiche gilt auch für die hebräische Sprache. Eine gute Eigenschaft haben die liberalen Richtlinien: sie sind in deutscher Sprache erschienen. Auch in ihrer sprachlichen Form gleichen sie dem Geist, den sie begreifen, dem sie entstammen. Wie eine diabolische Maske stünde ihnen das Hebräische zu Gesicht. Nun sie sich geben wie sie sind, erleichtern sie dem Volksinstinkte die Kritik. —

Ueber die neuhebräischen Verzerrungen, die sich die heilige Sprache gefallen lassen muss — unter dem Vorwand, dadurch zu einer in lebendiger Entwicklung begriffenen Sprache galvanisiert zu werden — wäre in einem besonderen Aufsatz zu reden. Hier sei heute nur so viel gesagt, dass ein wirklich religiöses Gemüt, dem der Begriff לשון הקודש keine leere Floskel ist, in dieser Modernisierung des Hebräischen nur einen Beweis mehr für das Abflauen des religiösen Geistes auch im Kreise derjenigen erblicken wird, die sich dem Judentum innerlich sehr nahe fühlen, ohne zu merken, wie sie in ihrem dunkeln Drange nach Erneuerung, Renaissance — und wie all diese schönen Dinge heissen — auf die seltsamsten Abwege geraten. Welchen Vorteil hat unsere Religion davon, wenn man z. B. das jüdisch-deutsche טעלעפאן durch das klassisch-hebräische תיליפון verdrängt? Blos Geschmackssache ist so etwas wirklich nicht. R. B.

Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbalah.

III.

Es hieße offene Türen einrennen, wollte man erst des Langen und Breiten den Nachweis versuchen, daß der Talmud in den Begriffen der Bibel: שדים und מלאך lebende Wesen erblickt, welche anders geartet sind als der Mensch, Wesen, welche ein individuelles Leben besitzen, welche einem eigenen Schöpfungsakt ihr Dasein verdanken. Wenn wir aus den unzähligen Talmudstellen, welche von den Engeln handeln, etwas Gemeinsames zu entnehmen versuchen, so ergibt

sich etwa folgendes Bild: Allen Engeln gemeinsam ist das Fehlen der Willensfreiheit; sie sind ohne Leidenschaft und ohne Begehren. Ihr Beruf ist die strikte Erfüllung des ihnen vom Schöpfer gewordenen Auftrags, der von Fall zu Fall erteilt wird. Jede ihrer Lebensäußerungen ist eine Lobpreisung des Allmächtigen. Sie können eine Gestalt annehmen, in der sie den Menschen sichtbar werden, und zwar sichtbar entweder im landläufigen Sinne, oder nach visionären Empfindungen. Ähnliche Wesen sind die Seelen in ihrer Präexistenz und nach dem Tode.

Die Engel sind mit Vernunft begabte Wesen; je nach dem Grade der Erkenntnis des Schöpfers unterscheiden sie sich selbst. Diese Gradunterscheidung war durch generelle Namen (חיות שרפים אופנים) bereits in den Zeiten des ersten Propheten bekannt; individuelle Namen werden von den Propheten erst nach dem babylonischen Exil genannt.

Über das schwierige Kapitel des Verhältnisses der Engel zu den Menschen nach talmudischer Auffassung vergleiche man Pachad Jizchak unter dem Stichwort צרכיו. Man kann füglich ein zusammenfassendes Bild der Anschauung dahin geben, daß der Allmächtige es den Engeln gestattet, den Menschen belehrend und helfend zur Seite zu treten, sich ihren frommen Gebeten anzuschließen und für die Menschen zu beten.

Unendlich viel schwieriger ist es, die talmudische Anschauung über מזיקין zusammenhängend darzustellen. Es sind vergängliche Wesen, deren Lebensäußerungen in manchen Punkten denen des Menschen ähneln (Chagiga 16a). Sie haben die ein für alle Male feststehende Aufgabe, die Folgen sittlicher Verfehlungen den Menschen fühlbar zu machen. Frommes Leben tritt ihnen wirksam entgegen. Es sei besonders hingewiesen auf Gittin 66a, weil dort Möglichkeiten erörtert werden, auf Grund derer diese Anschauung auf die religiöse Praxis einwirkt. Man vergleiche Eben haeser 17,10 und 141,19. Es gibt Möglichkeiten, wie diese Wesen unmittelbar mit den Menschen in den Verkehr treten; solchen Verkehr zu suchen, ist religionsgesetzlich verboten.

V i e l l e i c h t gewinnen wir aus dem Begrift רוח רעה den Übergang zu einer anderen Anschauungssphäre des talmudischen Schrifttums, die mit dem oben Gesagten im engen Zusammenhang steht. Man könnte dieselbe etwa so formulieren. Es gibt Natur-

gesetze, welche weder nach ihrem Wesen noch in ihrem Zusammenhang allgemein bekannt sind, die aber erfahrungsgemäß schädliche Folgen für die Menschen äußern. Diese Gesetze sind die Quelle dessen, was man unter dem Gesamtnamen ניחוש zusammenfaßt. Es gibt Menschen, welche diesen Einflüssen zugänglich sind, andre wieder, die dagegen gefeit sind. Wir sehen also hier eine Regel, welche auf analogem Gebiete heute hinsichtlich der Widerstandskraft gegen baccilläre Schädlinge gang und gäbe sind. Die weite Reihe der Dinge und Handlungen, welche als קשה לשכחה, als gedächtnisstörende Momente im Talmud aufgezählt werden, gehört gleichfalls in dieses Kapitel, wie sich denn überhaupt aus diesen Ratschlägen eine ganz eigenartige Hygiene zusammenstellen ließe. Allein das würde den Rahmen dieser Darstellung überschreiten, für deren Zweck es genügen muß, wenn wir erfahren, daß der Talmud die Existenz derartiger Gesetze und ihre Einflüsse annimmt.

Die Kenntnis und Anwendung dieser Gesetze sowie der spontan gesuchte Verkehr mit מזיקין ist nach dem Talmud das System des כשוף, der sicher eine reale Tat sein kann; es wird scharf unterschieden zwischen Taschenspielerei und Blendwerk einerseits und zwischen tatsächlichen Begebenheiten andererseits. Gegen diese Unterscheidung gibt es im talmudischen Schrifttum keinen Widerspruch.

Da wir genötigt sind, bei der Darstellung jeder späteren Periode wieder auf die Anschauung des Talmud zurückzukommen und nicht gerne Wiederholungen häufen, sei zunächst die Darstellung der talmudischen Anschauung abgeschlossen.

II. Gaonäische Zeit.

In Bezug auf die Stellung der späteren Gaonim zur Kabbalah gab es im XIX. Jahrhundert sehr entgegengesetzte Meinungen (Grätz, Harkavy, Joel, Weiss, Ziemlich u. a.). Derjenige welcher leugnet, daß die Gaonim eine Kenntnis der K. besaßen, ist Harkavy. Eine Art abschließender Meinung seiner Darstellung gibt er in der Einleitung zu זכרון לראשונים, Berlin 1887. Früher war das Urteil über die Stellungnahme der Gaonim zur K. hauptsächlich an ein u. a. auch in עין יעקב zu Chagiga 14a mitgeteiltes Responsum des R. Hai Gaon angeknüpft worden; da wir uns mit der Harkavyschen Kritik auseinandersetzen müssen, ist es notwendig, dieses Zitat wörtlich den Lesern zu übermitteln.

לרבינו האי ז"ל ודשאילתון הא דתנו רבנן ארבעה נכנסו לפרדס בן עזאי ובן זומא אחר ור' עקיבא, זה הפרדס מהו ובמה הציץ ונפגע פגיעה זו מה היא, ומה הוא קצץ בנטיעות הללו, ור' עקיבא שנכנס לאיזה מקום נכנס ומפני מה נכנס בשלום ויצא בשלום אם תאמר מרוב צדקותו הנה בן עזאי וחבריו צדיקים הם, יפרש לנו אדוננו הלכה זו כי רבו הדעות. דע כי אנו מעודנו אין דרכנו לחפוש על דבר ולפרש אותו שלא מדעת מי שאמרו כדרך שאחרים עושים והרי אנו מפרשים לך דעתו של תנא זה ותוכן כונתו ואמתת מה שהיה סבור ואין אנו מבארים עכשיו הדברים הלכה או אינו הלכה, ודאי משניות הרבה יש שאינם הלכה ואנו מפרשים אותן אליבא דמאן דאתנון ושמא תאמר אתה יודע כי הרבה מהחכמים היו סוברין כי מי שהוא הגין בכמה מדות זכורו' ומבוארות כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום יש לו דרכים לעשות שישב בתענית ימים ידועים ומניח ראשו בין ברכיו ולוחש לארץ שירות ותשבחות הרבה שהן מפורשות ובכן מציץ מפנימיו ובחדריו כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה וצופה כאלו הוא נכנס מהיכל להיכל ורוא' מה שיש, ויש שתי משניות שהתנאין שונים אותן בדבר זה ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרתי, ודבר זה מפורסם וידוע ועל אותן צפיות שנה תנא זה ארבעה נכנסו לפרדס משל את ההיכלות הללו לפרדס והעלה להם השם הזה ודימה את הארבעה הללו שהוא סובר כי הציצו במרכבה וראו שנכנס להיכלות כמי שנכנס לפרדס ודבר זה ברור במקומו, תחלה כי פסקא דמתניתין שעליה נשנית משנה זו ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן הי' חכם ומבין מדעתו ועוד שמפורש בברייתא זו בהדיא אמר להן רבי עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים. ובהיכלות זוטרתי מפורש בלשון הזה פתח היכל ששי נראה כמי שיש בו מאה אלפים רבבות גלי מים ואין בו אפילו טיפה אחת של מים אלא אויר זיו אבני שיש טהור שסלולות בהיכל שזיו מראיהן דומין למים וזה ששנו בן עזאי הציץ ומת כי הגיע זמנו להפטר מן העולם. וזה ששנו בן זומא הציץ ונפגע פתרון נפגע כמי שנשתטה מן המראות המבהילות שלא הכילה דעתו לסבלם ודמה לפגעים דאמרינן אי זהו שיר של פגעים יושב בסתר עליון וכו', וזו הוא ששנינו מעשה בר' יהושע בן חנניא שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית ורא' בן זומא ולא עמד מפניו אמר לו מאין לאין בן זומא וסוף המעשה אמר להם רבי יהושע לתלמידיו כבר בן זומא בחוץ כלומר שיצא מכלל הדעת. ופירוש אחר קצץ בנטיעות משל הוא על עיקר הדבר ארבעה נכנסו לפרדס וכיון שהפסיד אחר והשחית דמוהו למי שנכנס לפרדס וקיצץ בנטיעות כי אחר חשב שיש שתי רשויות כאלו האמגושין שאומרים הורמין הורמיז ומקור טוב ומקור רע מעון אור וחשך לטעם זה נתכוין תנא זה ששנה משנה זו ור' עקיבא היה יותר שלם מכולם כי הציץ כהוגן וצפה כראוי והכיל דעתו אותן גבורות ובהלות ונתן לו הקדוש ברוך הוא חיים וכן דבר שצפה חשב בו מחשבה נכונה בדעת נכונה. ודע כי דבר זה הי' מקובל אצל הראשונים כולן יחדיו ולא היה אחד מהם מכחש בו כי אומרים היו כי הקדוש ברוך הוא עושה אותות ונוראות על ידי הצדיקים

כמה שהוא עושה על ידי הנביאים ומראים את הצדיקים מראות נוראות כדרך שהוא מראה את הנביאים כי תקנות יש לעולם בדברים הללו ואין בהם הפסד כל עיקר כי יודע אלקים שאין טוענין בו טענה בטלה וכל מה שנאמר נעישה לרבי חנינא בן דוסא וזולתו מאמינים בו ולא מכחישין. וכשצמח מר רב שמואל גאון ז״ל וכיוצא בו שהרבו לקרות דברי עכו״ם שאומרים אין המראות הללו נראות אלא לנביאים ולא יעשו נס כזה אלא לנביא ומכחישים בכל מעשה שנאמר כי עשה בו נס לצדיקים ואמרו כי אין זה הלכה אף במעשה של רבי עקיבא שצפה בהיכלות ומעשה רבי נחוניא בן הקנה ועל ר׳ ישמעאל וכיוצא בהם גם על כל אלה אומר אינם הלכה ואנו סוברים כי הקב״ה עושה נסים לצדיקים ונפלאות ומראה להם היכליו ואתה מחמד עינינו אשר אתה חומד לבוא לחדרי ההלכה יביאך המלך חדריו ויזכך לתת לך מהלכים עם העומדים לפניו ותרוה מדשן ביתו ונחל עדניו תשתה כי עמו מקור חיים. יש״ע ר״ב ע״כ:

Harkavy sucht nun einen Gegensatz zur K. aus folgenden Punkten zu konstruieren.

1. R. Hai sagt: Wir haben jetzt nicht dafür einzustehen, daß diese Worte Halacha sind; gibt es doch manche Mischnah, die nicht Halacha ist — ein Ausspruch, den man vergeblich bei einem Anhänger der K. suchen würde.

2. R. Hai sagt: V i e l e unter den Weisen glaubten etc. — also nicht alle glaubten — also nicht glauben.

3. R. Hai sagt: Man flüsterte zur Erde Hymnen und Lobpreisungen — also nicht Namen Gottes und deren Zusammensetzungen.

4. R. Hai sagt: Er schaute in das Innere und Innerste als ob er es sähe — also er sah es nicht wirklich.

5. R. Hai sagt: Er schaute als ob er (sel. in die sieben Stufen) eingedrungen wäre — er drang also nicht wirklich ein.

6. Obwohl R. Hai Werke über Anwendung der Namen Gottes kannte, wie dies aus einer anderen Stelle hervorgeht, hält er es nicht für der Mühe wert sie zu erwähnen.

7. Der ganze Tenor des Responsums ist ein mehr vermittelndes, fast abweisendes.

7. Zeitgenossen und Schüler der späteren Gaonim bemühen sich die Agadah rationalistisch zu erklären, obwohl diese Tendenz sicher nicht aus der Beschäftigung mit Profanwissenschaften entstand.

Zur Mischna Megilla 25 a.

המכנה בעריות משתקין אותו.

„Wer in dem Abschnitt über die Arajoth, eine Veränderung des Wortlautes vornimmt, den heißt man schweigen". Durch die Erklärung in Nummer 4 dieser Hefte, daß es sich beim מכנה um event. vorzunehmende Textkorrekturen handelt, sind m. E. die Schwierigkeiten weder nach der Auffassung Raschis noch nach der des Rambam beseitigt. Auch die Betonung der Pointe תגלה statt יגלה im Wortlaute des Aruch ist nicht ausreichend, um die scheinbaren Widersprüche zu beseitigen.

Eine zuverlässig richtige Klarstellung gewinnen wir aber, wenn wir auch den zweiten Teil der Mischna zum Gegenstand einer kritischen Betrachtung machen. Diese lautet: „Wer das Schriftwort: (Lev. 18, 21) „und von deiner Nachkommenschaft sollst Du Nichts hingeben, es dem Moloch durchzuführen", übersetzt: „Von Deiner Nachkommenschaft sollst Du nicht geben, um schwanger zu machen eine Aramäerin", משתקין אותו בנזיפה, den bringt man zum Schweigen durch starken Verweis". In diesem Falle sind Raschi und Rambam einig, daß es sich um eine Umgestaltung oder Eliminierung einer gesetzlichen Bestimmung handelt. Das Schriftwort spricht deutlich vom Götzendienst Moloch.

Nun ist es doch nach Raschi auf den ersten Augenblick auffallend:

1. Wenn der מכנה im ersten Teil der Mischna in seinem Vortrage ernstlich behauptet: לא ערוה ממש דבר הכתוב, daß das Schriftwort vom geschlechtlichen Umgang (Blutschande) gar nicht spricht, so wäre das doch nicht minder eine ganz positive Eliminierung des eigentlichen Verbotes, welches nach der Tradition expressis verbis auf אשת אביו oder משכב זכר sich bezieht. Wenn dem aber so wäre, warum wird dem מכנה ganz einfach Schweigen geboten, während für den zweiten Fall auch נזיפה hinzukommt?

2. Raschi erklärt den Ausdruck „כינוי" und führt aus Sifre Beweise an, die sich auf Umwandlung der Suffixe beziehen. Diese Beweise sind doch vielmehr geeignet, die Auffassung des Rambam zu erhärten.

3. Im Ran wird der Erklärung Raschis beigepflichtet, mit dem Hinzufügen, daß es sich in beiden Fällen sogar um מגלה פנים בתורה שלא כהלכה handelt. Wenn es sich in beiden Fällen de facto um ein gleiches Vergehen handelt, dann sollte doch auch die Strafe oder Rüge eine gleichmäßige sein. Beide mit oder ohne נזיפה.

Laut Auffassung des Rambam, Aruch, R. Chananel ergeben sich folgende Schwierigkeiten:

1. Wenn die Gemara „תני רב יוסף קלון אביו קלון אמו" mit Raschis Erklärung kongruent ist, wie wäre es denkbar, daß Maimuni sich in Gegensatz zu einer גמרא מפורשת stellte?

2. Wenn der מכנה nur im Vortrag das Pronominalsuffix der dritten Person statt der zweiten gebraucht, hätte er eigentlich im Sinne der Talmudstelle Schewuos 36a: יתיב רב כהנא וכו' אמר לי' מַגֵּה, die eine solche Umwandlung nicht nur nicht verpönt, sondern unter Umständen sogar gestattet, gar keinen Fehler sich zu Schulden kommen lassen. Warum wird dem מכנה in unserer Mischna doch Schweigen geboten?

Für die Lösung dieser Fragen, glauben wir folgende Behauptungen aufstellen zu dürfen:

1. Wenn im Ran für beide Fälle in unserer Mischna das Vergehen als מגלה פנים בתורה שלא כהלכה deklariert wird, so ist dies keinesfalls im buchstäblichen Sinne zu nehmen. Wer dem Schriftworte falsche Anwendungen unterschiebt „מגלה פנים שלא כהלכה", der steht im Verdachte des אפיקורסת und über den ist das Verdikt in einer anderen Mischna ausgesprochen: אין לו חלק לעולם הבא. In beiden Fällen unserer Mischna handelt es sich nicht um ein solch schwerwiegendes Vergehen. Der מכנה im ersten und der מתרגם im zweiten Falle wollen nichts Böses verüben, wollen keineswegs die tradierte gesetzliche Bestimmung eliminieren. Sie begehen jedoch eine ungebührliche Tat, indem sie in das Schriftwort noch eine Erklärung bezw. Übersetzung hineintragen, die zu Mißverständnissen oder gar Rechtsverdrehungen führen könnten. Darum genügt es, wenn sie zum Schweigen gebracht werden.

2. Indessen muß das Vergehen im zweiten Falle unserer Mischna doch als ein schwerwiegenderes betrachtet werden und deswegen kommt auch נזיפה zur Anwendung.

3. Sowohl Raschi als Rambam konzedieren, daß das Schriftwort selbst sich öfter der Umwandlung von Suffixen bedient.

Doch ist eine solche Umwandlung nicht der Willkür des Einzelnen überlassen. Eine Ausnahme bildet der erwähnte Fall in Schewuos, wo eine Suffixänderung im Vortrage als zulässig erscheint, weil das behandelte Schriftwort eine Verwünschung ausdrückt.

Und nun können wir zu den in Rede stehenden Kommentaren selbst übergehen.

Raschi erklärt, das Wort כינוי bedeute die Umwandlung einer Redensart „לשבח או לגנאי" in ehrender oder schmähender Absicht. In Bezug auf das Incestgebot kann eine solche formelle Umwandlung in zweierlei Weise geschehen. Erstens, wenn der מכנה sich so helfen will, daß er in der Erklärung behauptet, „לא ערוה ממש דבר הכתוב", das Schriftwort spreche nicht von wirklicher Geschlechtssünde, d. h.: nicht die Blutschande selbst von אשת אביו oder משכב זכר muß jemand erst begangen haben, um sich der Übertretung dieses Verbotes schuldig zu machen, sondern auch wer die „Schande" seines Vaters und seiner Mutter öffentlich preisgibt, begeht eine Sünde. Das Schriftwort hätte ערוה für קלון gebraucht. Der מכנה macht es in seiner Interpretation umgekehrt und nicht ohne Absicht wählt der מכנה dieses doppelsinnige Wort. Es bedeutet geschlechtliche Blöße und auch Schande im vulgären Sinne. „חסד הוא" in Lev. 20, 17 übersetzt Targum: „קלנא הוא", es ist eine Schandtat und ebendaselbst V. 18 „את מקורה הערה" übersetzt Targum wieder: „ית קלנא גלי", ihre Blöße hat er aufgedeckt. Im Talmud findet dieser Ausdruck wiederholt Anwendung für geschlechtliche Schande, z. B. Gittin 57b „נשבו לקלון" sie wurden gefangen für das Haus der Unzucht. Das ist — nach Raschi — eine Art von כנוי. In zweiter Hinsicht — meint Raschi — kann der מכנה auch durch eine Umwandlung der Suffixe das formell dehonestierende in der Ausdrucksweise mildern. Hierfür zitiert Raschi Beispiele aus Sifre. In der Mechilta zu Exod. 15, 7 sind diese Suffixänderungen ausführlicher behandelt. In Wirklichkeit ist jedoch eine derartige Umwandlung in welcher Form immer unstatthaft, außer wenn das Schriftwort selbst — „כינה הכתוב" sagt Raschi mit einer nicht mißzuverstehenden Klarheit — diese Umwandlung sanktioniert hat. In der Tosifta zur Stelle wird auch klar kodifiziert: „כתב הנכתב ביחיד אין מכנין אותו לרבים, לרבים אין מכנין אותו ליחיד". Wenn das Schriftwort in der Einzahl geschrieben, darf man nicht die Form der Mehrzahl gebrauchen und ebenso umgekehrt.

Rambam will die erste Deutung Raschis, daß der מכנה die „Schande des Vaters“, קלון אביו קלון אמו, in vulgärem Sinne übersetzen will, nicht akzeptieren, weil dadurch die tradierte Gesetzesauslegung selbst tangiert wird, indem der מכנה durch dieses Wortspiel eine immerhin neue Verfehlung in das Incestverbot לא תעשה דערות אביך hineinträgt. Eine solche, wenn auch nicht sehr bedeutende Unterschiebung streift fast an das מגלה פנים בתורה שלא כהלכה. Rambam erklärt sich vielmehr für die zweite von Raschi angedeutete Form des מכנה, daß er im Vortrage blos das Pronominalsuffix der dritten Person gebraucht, keine andere Deutung jedoch in das Schriftwort hineinlegt. Eine Ungebührlichkeit begeht auch dieser מכנה, weil er ganz unnötigerweise — handelt es sich doch nicht um eine Fluchrede, wie im Falle von Schewuos 36a — die Umschreibung eines Schriftwortes sich erlaubt. „וכי אתה מברר מלין מה שלא בירר משה רבינו ברוח הקודש?“, heißt es im R. Chananel und Aruch in sachlicher Uebereinstimmung mit Raschi. Willst du etwa keuscher, zartsinniger als das Schriftwort selbst sein? Du suchst Dir Worte aus, die nicht Mosche Rabbenu mit dem Ruach Hakaudesch sanktioniert hat? משתקין אותו ואומרים לו קרא הפסוק כמו שכתוב Man heißt ihn schweigen und spricht zu ihm: Lies das Schriftwort, wie es geschrieben steht!

Nach alldem können wir die Gemara zur Stelle תני רב יוסף קלון אביו קלון אמו, ohne jede Störung sowohl mit den Erklärungen Raschis als auch mit der des Rambam in vollen Einklang bringen. Nach Raschi wäre in dieser Talmudstelle das Wort „קלון“ zu unterstreichen, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, daß nach der zweiten Definition Raschis für den Ausdruck כינוי durch die Suffixänderung von אביו und אמו in Betracht kommen kann. Nach Rambam jedoch wären nur die Worte אביו und אמו zu unterstreichen, während das Wort קלון von Rab Joseph als einfache Uebersetzung für ערות ohne irgend eine andere Absicht damit zu verbinden, gebraucht wird. Im Jeruschalmi heißt es auch deutlich: „ערייתא דאבוי ערייתא דאמיי“ was mit dieser Aufstellung vollkommen übereinstimmt.

Daß aber Aruch unsere Talmudstelle auch in diesem Sinne auffaßt, beweist ganz deutlich der Umstand, daß er selbst beim Schlagworte קלון kurzweg erwähnt: כבר פירשתי בערך כן, das habe ich schon erklärt s. o. „כן“.

Schließlich sei noch erwähnt, daß sowohl nach Raschi als

auch nach Rambam und allen übrigen Kommentatoren, der מכנה בעריות blos aus Zartgefühl für den nachbarlichen Zuhörer bezw. aus Scheu vor der Gemeinde einen ihm kompromittierend erscheinenden Ausdruck, im Vortrage, in der Uebersetzung oder Erklärung ästhetischer formulieren will. Mutwillig verdrehende Textinterpretationen oder gar die Vornahme irgendwelcher Textkorrekturen hat m. E. keiner der Kommentatoren dem מכנה בעריות zugemutet. Vergleiche übrigens תוספות יום טוב, קרבן נתנאל und מלאכת שלמה zur Stelle.

Die Erklärung des Herrn Dr. Ehrentreu habe ich leider nicht gelesen.

Jerusalem. Rabbiner J. Horovicz.

Religionsgesellschaft und Richtliniengemeinde.*)

Von Dr. Raphael Breuer, Distriktsrabbiner in Aschaffenburg.

Wir haben das letzte Mal von der Idee der jüdischen Gemeinde gesprochen. Wir haben gesehen, daß die jüdische Gemeinde nichts anderes ist, als ein verkleinertes Abbild der jüdischen Gesamtheit, von כלל ישראל. Daraus ergibt sich aber nun folgendes: Ebenso wie כלל ישראל mit seiner תורה steht und fällt, ebenso wird auch nur die Gemeinde als eine jüdische angesehen werden können, die sich mit ihrer Verfassung unzweideutig auf den Boden der תורה stellt. Nun kann aber sehr leicht folgender Einwand erhoben werden: Wo sind denn eigentlich die jüdischen Gemeinden, die solch hohen Anforderungen entsprechen? Seit wann wird denn die Welt von blutlosen Ideen beherrscht? Wie weit kommt man denn im Leben, wenn man Zustände und Tatsachen anders nimmt und beurteilt, als so, wie sie in Wirklichkeit sind? — So vernünftig dieser Einwand klingt, so leicht kann er widerlegt werden.

Schauen wir uns einmal um unter den jüdischen Gemeinden, beschränken wir uns bei dieser Umschau auf die jüdischen Ge-

---

*) Aus einem Cyclus von Vorträgen über „Das Wesen der jüdischen Gemeinde“, die auf Wunsch des „Vereins zur Förderung der Interessen der israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt a. M. (אמת ושלום)“ dem Druck übergeben werden.

meinden Deutschlands und fragen wir uns, welche von diesen Gemeinden in ihrer Verfassung die Idee der jüdischen Gemeinde verkörpern! Da begegnen uns in der Hauptsache vier Arten, vier Typen von Gemeinden.

Wir sehen da eine ganze Reihe von Gemeinden, die mit dem überlieferten Judentum mehr oder weniger gebrochen haben. Die Einrichtungen der Gemeinde: Gottesdienst, Kanzel, Schule usw. haben den Boden der תורה verlassen. In der Synagoge steht eine Orgel. Das Gebetbuch ist nach modernen Bedürfnissen zurechtgestutzt. Auf der Kanzel predigt ein Rabbiner, der die Richtlinien unterschrieben hat oder sie hätte unterschreiben können. Man kann nämlich auch ein Richtlinienrabbiner sein, ohne die Richtlinien unterschrieben zu haben. — Eine solche Gemeinde, die in den wesentlichen Merkmalen ihrer Verfassung mit der תורה gebrochen hat, kann selbstredend nicht mehr als jüdische Gemeinde bezeichnet werden. Sie ist gewissermaßen eine Judengemeinde, aber keine jüdische Gemeinde.

Wohl zu unterscheiden von diesen Reform- oder, wie man heute sagen kann, Richtlinien-Gemeinden sind solche, in deren Mitte wohl von Zeit zu Zeit Reformbestrebungen sich geltend machen, jedoch ohne daß es diesen Bestrebungen gelingt, die Verfassung der Gemeinde wesentlich zu beeinflussen. Diese Klasse von Gemeinden wird man ohne weiteres als jüdische zu betrachten haben, solange es eben den Reformbestrebungen in ihrer Mitte nicht gelingt, sich durchzusetzen und offiziell anerkannt zu werden.

Schauen wir uns weiter um in der deutschen Judenheit, so bemerken wir als dritten Typus eine beträchtliche Anzahl von Gemeinden, die so glücklich sind, religiöse Kämpfe in ihrer Mitte fast niemals, jedenfalls nicht in nennenswerter Weise erlebt zu haben. Das sind eigentlich die glücklichsten, gesündesten Gemeinden. Der Zusammenhang mit der Vergangenheit ist hier niemals unterbrochen worden. Die einzelnen Familien leben friedlich miteinander, Kampf und Hader ist ihnen erspart geblieben. Gewiß ist auch in solchen Gemeinden der religiöse Leichtsinn zuhause. Aber dieser Leichtsinn hat niemals gewagt, auf die Gestaltung, auf die Verfassung der Gemeinde Einfluß zu üben. Er blieb auf das Privatleben der Einzelnen beschränkt; und so lange das der Fall ist, kann auch die Einheit der Gemeinde aufrecht erhalten werden.

Erst dann, wenn der Abfall von der Thora aus dem Privatleben der Einzelnen in die Gemeindestube hinübergreift, erst dann, wenn die Reform auch den Gemeinde*organismus*, auch die Gemeinde*verfassung* infiziert, ist es mit der Einheit und dem Frieden der Gemeinde vorbei — und es bildet sich mit innerer Notwendigkeit ein vierter Gemeindetypus heraus: die *Religionsgesellschaft*.

Bevor wir nun weitergehen zur Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Richtlinien-Gemeinde und Religionsgesellschaft, müssen wir zunächst einem Mißverständnis vorbeugen, das wir soeben bei der Charakteristik des dritten Gemeindetypus bereits kurz gestreift haben, einem Mißverständnis, das in weiten Kreisen eingenistet ist und eine richtige Beurteilung jüdischer Gemeindeverhältnisse sehr zu beeinträchtigen pflegt. Man pflegt nämlich sehr mit Unrecht den Charakter einer Gemeinde allzu einseitig nach dem Charakter ihrer einzelnen Mitglieder zu beurteilen. Schuld an diesem verkehrten Urteil ist, so paradox es klingt, niemand anders als der vierte Gemeindetypus: die Religionsgesellschaft. Die Religionsgesellschaft ist eine Protestgemeinde: sie protestiert schon mit der bloßen Tatsache ihrer Existenz gegen die Prinzipien des Abfalls. An diesem Proteste werden aber in der Regel nur Solche teilnehmen, die auch in ihrer privaten Lebensführung den Vorschriften der Thora zu entsprechen suchen. Es liegt nun auf Grund dieser Tatsache sehr nahe, den Begriff einer jüdischen Gemeinde so zu definieren, daß man sagt: eine Gemeinde ist dann eine wahrhaft jüdische Gemeinde, wenn alle ihre Mitglieder fromme Juden sind. Daß eine solche Definition nicht richtig ist, leuchtet doch wohl ohne weiteres ein, wenn man bedenkt, daß eine Gemeinde, die aus lauter צדיקים besteht, noch niemals existiert hat und, solange es schwache, zweifelnde, irrende Menschen gibt, wohl auch niemals existieren wird. Hüten wir uns darum, die Gemeinde mit ihren einzelnen Mitgliedern zu verwechseln! Gewiß, die *Zukunft* einer Gemeinde, ihre *Lebensfähigkeit* —: *die* ist in erster Linie abhängig von dem religiösen Verhalten jedes einzelnen ihrer Mitglieder. Eine jüdische קהלה hat nur *dann* eine Zukunft, nur *dann* ist sie in Wahrheit lebenskräftig und lebensfähig, wenn sie es versteht, den Forderungen des Judentums auch in den Häusern der einzelnen Familien Geltung zu verschaffen. So gewiß aber auch das *Schicksal* einer Gemeinde auf dem

religiösen Verhalten jedes einzelnen ihrer Mitglieder beruht, so gewiß trägt die Gemeinde die Merkmale ihres Wesens in sich selbst. Das künftige Schicksal einer Gemeinde hängt von ihren Mitgliedern ab, jedoch ihr Charakter, ihr Wesen in der Gegenwart wird lediglich durch das Prinzip bestimmt, das in den Grundlagen, im Aufbau, mit einem Worte in der Verfassung der Gemeinde zum Ausdruck kommt. [Red. Bemerkung: Wir behalten uns vor, über dieses Verhältnis (Individuum und Gemeinde) eine gesonderte Darstellung zu geben, ebenso über die Konsequenzen des Austrittsgedankens als Doppelkonfessionalisierung des Judentums].

Für unser Thema ergibt sich daraus folgendes: Eine Richtliniengemeinde hört nicht auf, eine unjüdische Gemeinde zu sein selbst dann, wenn sich unter ihren Mitgliedern eine Anzahl צדיקים befinden; und eine Religionsgesellschaft hört nicht auf, eine jüdische Gemeinde zu sein selbst dann, wenn sich unter ihren Mitgliedern eine Anzahl פושעים befinden. Der Charakter einer Gemeinde muß eben, wie gesagt, lediglich nach dem Prinzip beurteilt werden, das in ihrer Verfassung zum Ausdruck kommt. Wie sich die Einzelnen zum Judentum stellen, diese Frage scheidet bei der Beurteilung des Wesens einer jüdischen Gemeinde vollkommen aus.

Haben wir uns einmal diesen Unterschied zwischen Gemeinde und Gemeindemitgliedern gründlich klar gemacht, dann werden wir nicht mehr im Zweifel sein darüber, wie sich Religionsgesellschaft und Richtliniengemeinde zueinander zu verhalten haben. Gleichwohl rollen wir die Frage auf: War es nötig, die tiefe Kluft zu schaffen, wie sie zwischen Religionsgesellschaft und Richtliniengemeinde besteht? Hätte man die Einheit der Gemeinde nicht doch unter allen Umständen irgendwie aufrecht erhalten sollen? Diese Frage leitet zum Problem des Austritts über.

Wer über die Bedeutung des Austritts sprechen will, darf an seine Aufgabe nicht herantreten, ohne sich vorher die Schwierigkeiten dieser Aufgabe klar gemacht zu haben. Zunächst gilt es einmal, mit einer Reihe von Vorurteilen aufzuräumen, die seit Jahr und Tag eine sachliche Auseinandersetzung erschweren, oft sogar verhindern.

Was in erster Linie die Behandlung unseres Themas erschwert, das ist — ich möchte sagen — ein Grundübel der mensch-

lichen Natur, nämlich die Verquickung von Person und Sache, die vielleicht nirgendwo so viel Schaden anzustiften vermag, wie auf dem Gebiete des jüdischen Gemeindelebens. Daher kommt es, daß zartbesaitete Gemüter selbst vor der harmlosesten Besprechung des Austritts einen förmlichen horror zu empfinden pflegen und zwar aus keinem anderen Grunde als nur deshalb, weil sie der Meinung sind, man könne unmöglich über den Austritt reden, ohne sofort persönlich zu werden. Nun ist es ja wahr: das jüdische Gemeindewesen ist ein Gebiet, auf welchem es — wie es im ersten Bande von Hirschs „Gesammelten Schriften" auf S. 212 heißt — gar oft auch „dem besten, reinsten Willen schwer, ja unmöglich wird, eine Aufgabe zu lösen, ohne die eine oder andere Persönlichkeit unsanft zu berühren. Sind es ja überall Menschen, welche die zu besprechenden Zustände tragen, und mittelbar oder unmittelbar fällt ein jedes Urteil über diese auch notwendig auf jene zurück". Damit ist aber auch zugleich eine scharfe Grenze gezogen zwischen einer Gefahr des Persönlichwerdens, die vermieden werden kann, und einer Gefahr des Persönlichwerdens, die nicht vermieden werden kann, auch beim besten Willen nicht. Denn schließlich ist ja die Austrittsfrage kein Rechenexempel, sondern eine Gesinnungsfrage. Überall aber, wo die Gesinnung und Handlungsweise eines Menschen, also etwas rein Persönliches, in Frage steht, da wird auch der beste und reinste Wille Person und Sache insofern verquicken müssen, als hier das Sachliche identisch ist mit dem Persönlichen. — Hätte man sich diesen Sachverhalt immer klar vor Augen gehalten, es wäre sicherlich viel böses Blut vermieden worden.

Nun hat sich aber aus der Schwierigkeit, Persönliches und Sachliches in dieser Frage auseinanderzuhalten, noch ein weiterer Irrtum ergeben, nämlich die Herabdrückung der Austrittssache zu einer Frankfurter Lokalangelegenheit, zu einer nebensächlichen, untergeordneten Aufgabe des Judentums, die den Kern, das Wesen des Ganzen nicht berühre. Es konnte nämlich nicht ausbleiben, denn es war vorauszusehen, daß, je gründlicher in Wort und Schrift der Frankfurter Gemeindezwiespalt ausgetragen wurde und je weniger dabei die Erzeugung einer an und für sich überflüssigen, aber naturgemäßen Kampfesstimmung vermieden werden konnte, desto rascher ein Gefühl der Müdigkeit, die Sehnsucht nach Ruhe,

nach Aufhören der Gegnerschaft sich einstellen werde. Wie aber könnte diese leidige Sache rascher erledigt und aus der Welt geschafft werden, als durch Ausgabe einer Parole, welche die Bedeutung des Austritts verkleinert, indem sie ihn aus der Zentrale jüdischer Gesamtheitsaufgaben in die Gemeindestube der Frankfurter Religionsgesellschaft verbannt!

Es ist nicht schwer, im einzelnen nachzuweisen, welch' umfassende Bedeutung dem Austrittsgedanken für כלל ישראל zukommt. Heute wollen wir uns damit begnügen, festzustellen, daß der klassische Vertreter dieses Gedankens, Rabbiner Hirsch ז"ל, in der aufrüttelnden, reinigenden Wirkung dieses Gedankens die ganze Zukunft des deutschen Judentums beschlossen sah. „Gibt es doch auch in der Tat — heißt es an einer Stelle seiner Schriften (Ges. Schr. IV, 323) — auch für unsere Zeit und für die seit mehr als einem halben Jahrhundert die deutsche Judenheit erfüllenden Krankheitszustände nach meiner tiefsten und ernstesten Überzeugung Heilung nur durch eine solche Scheidung, wie sie nun gottlob durch das Gesetz vom 28. Juli 1876 angebahnt ist. Wer es überhaupt mit der religiösen Wahrheit ehrlich meint, wem nicht alles Religiöse nur ein nichtsbedeutendes, beliebig durcheinander zu quirlendes Formenspiel ist, der muß einer solchen Scheidung das Wort reden. Wer den Austritt aufhält, der ist מעכב unsere geistige גאולה". Mit welcher Berechtigung der Austrittsgedanke als eine geistige גאולה für die gesamte deutsche Judenheit bezeichnet werden kann, dieses näher darzulegen, fällt, wie gesagt, nicht in den Rahmen unserer heutigen Aufgabe. Es galt uns heute nur festzustellen, daß eine Betrachtungsweise, die im Austrittsgedanken so etwas wie eine Kinderkrankheit der Frankfurter Religionsgesellschaft sieht, über welche sie bei zunehmendem Alter allmählich hinauswachsen wird, der Gedankenwelt Samson Raphael Hirschs schnurstracks zuwiderläuft.

Den beiden Vorurteilen, die wir soeben behandelt haben, reiht sich nun ein drittes Vorurteil an, das noch viel schädlicher ist, als die beiden anderen, und zwar aus dem Grunde, weil bei diesem Vorurteil die Wissenschaft, die Geschichte als Kronzeugin des Irrtums herhalten muß. Dieses Vorurteil sucht den Austrittsgedanken damit zu diskreditieren, daß es ihn seiner ganzen Vergangenheit beraubt, indem es das historische Datum seiner

Entstehung kurzerhand in die Mitte des 19. Jahrhunderts verlegt. Samson Raphael Hirsch habe in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts den Austritt erfunden, um mit seiner Hilfe die Zukunft seiner Gemeinde sicherzustellen. Nun ist ja ohne weiteres zugegeben, daß in Deutschland erst seit dem Auftreten Hirschs die moderne Austrittsbewegung in Fluß gekommen ist, daß ferner Hirsch selbst, solange er in Oldenburg, Emden und Nikolsburg war, das Schwergewicht seiner rabbinischen Wirksamkeit keineswegs auf die Propagierung des Austritts verlegte. Das beweist aber noch lange nicht, daß der Austritts*gedanke* so jung sei wie die Austritts*bewegung* und berechtigt uns keineswegs, den Inaugurator der Austritts*bewegung* zugleich als Schöpfer des Austritts*gedankens* anzusprechen. Die Austrittsbewegung mag ein Kind des 19. Jahrhunderts sein. Der Austritts*gedanke* ist so alt wie das Judentum. Es dürfte nicht schwer fallen, für die Richtigkeit dieser Behauptung den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen.

Im Schulchan-Aruch Jore-Dea steht ein Kapitel, dessen eingehendes Studium im Zeitalter der Richtlinien Jedermann angelegentlichst empfohlen werden müßte. Es ist der סי' של"ד הלכות נדוי וחרם, Kap. 334, Vorschriften über den Bann. Gleich zu Beginn dieses Kapitels tritt uns eine Fußnote entgegen, die folgendes besagt: כל הדינים שבסימן זה אינן נוהגין כעת ונאסרו ע"פ חכמי התורה בזמננו מכח דינא דמלכותא ועי' בט"ז סוף סימן זה. „Alle Vorschriften dieses Kapitels werden zur Zeit nicht praktisch angewendet, weil dies in unserer Zeit durch Thoragrößen untersagt wurde auf Grund eines Verbots der staatlichen Behörde; vgl. Ture Sahab am Ende dieses Kapitels". Natürlich liegt es nicht in der Absicht dieser Randbemerkung, die Idee des Bannes als eine überwundene Sache hinzustellen; sie hat es blos mit der praktischen Handhabung dieser Vorschrift in der Gegenwart zu tun; ihre *theoretische* Bedeutung wird dadurch nicht im geringsten beeinträchtigt. (Wir haben vielleicht später einmal Gelegenheit, darüber zu sprechen, was die psychologische Ursache ist, daß wir uns unbehaglich fühlen, wenn von solch gruseligen Dingen, wie Bann, Exkommunikation u. dgl. die Rede ist. Es sei aber heute schon nachdrücklichst betont, daß die Unmöglichkeit der *praktischen* Ausführung eines Religionsgesetzes seine *theoretische* Bedeutung nicht im

geringsten beeinträchtigt, daß in diesem Sinne auch die Vorschriften über den Bann nach wie vor in voller theoretischer Geltung stehen, ja bis auf den heutigen Tag die religiöse Praxis von כלל ישראל beeinflussen und daß daher ein Gefühl der Indignation über das ewige Fortbestehen des Bannes nur als ein dringender Anlaß begriffen werden müßte, durch seelische Selbstzucht dem Geiste unserer תורה innerlich näher zu kommen.)

Worin besteht aber die ewige Bedeutung, welche diesen הלכות נדוי וחרם für alle Zeiten innewohnt? Um es mit einem Worte zu sagen: Sie sind ein ehernes Denkmal der autoritativen Gewalt, mit welcher das jüdische Religionsgesetz die Einheit des Judentums und die Einheit der Gemeinde gegen Verrat und Leichtsinn schützt. Unsere תורה ist nämlich gar nicht so tolerant, wie es diejenigen, die an dem Bestehen einer solchen Toleranz ein persönliches Interesse hätten, ihr andichten wollen. Im Gegenteil: das Judentum hat es von jeher, fern von jeder unberechtigten Toleranz, meisterhaft verstanden, seine Forderungen nicht blos energisch zu verkünden, sondern ebenso energisch durchzusetzen. Welche Machtmittel standen aber unserer תורה zur Verfügung, um den Abfall vom Gesetz, wo immer er sich im eigenen Kreise zeigte, niederzukämpfen und damit die Einheit des Judentums und die Einheit der Gemeinde aufrechtzuhalten? Zu diesen Machtmitteln gehörte vor allem der jüdische Staat. Solange der jüdische Staat ein durch und durch religiöses Gebilde war, in welchem religiöse Verbrechen wie die Entweihung des Sabbaths u. dgl. ebenso abgeurteilt und geahndet wurden wie Diebstahl und Mord, konnte auch die Einheit des Judentums durch den religiösen Abfall der Einzelnen ebensowenig aufgehoben werden, wie etwa einzelne Diebe und Mörder die Einheit des Menschentums alterieren. Erst von dem Augenblick ab, wo der jüdische Staat sich anschickte, ein — dem Untergang geweihter — Judenstaat zu werden, in welchem nach einem Worte Theodor Herzls die Geistlichen ebenso in ihren Tempeln festgehalten werden, wie das Berufsheer in den Kasernen festgehalten wird, war's auch mit der Einheit des Judentums vorbei: da rissen Spaltungen ein und griffen Sektenbildungen Platz — und es kam der historische Augenblick, wo der — Austrittsgedanke das Licht der Welt erblickte. Denn nun — nachdem die Machtmittel des Staates

verschwunden waren — galt es Vorsorge zu treffen, daß die religiöse Integrität von כלל ישראל nicht angetastet werde durch das freie Spiel der Kräfte, in welchem fürderhin die Willkür, die Untreue, der Verrat der Einzelnen sich ausleben konnte. Der mächtige Schutzwall aber, der seit dem Untergang des jüdischen Staates die Einheit und — was dasselbe ist — die Reinheit des Judentums sicher stellte, das war der Bann. Hüten wir uns, die Idee des jüdischen Bannes wie etwas Abgelebtes in das Raritätenkabinet der jüdischen Geschichte zu verweisen! Denken wir an die unzähligen inneren Gefahren, die das Judentum in all den Jahrhunderten seit Aufhören des jüdischen Staates bedrohten: Gefahren, denen nur durch Anwendung der חרם-Institution begegnet werden konnte; denken wir an den großen Einfluß, den der Bann noch heute auf das religiöse Leben ausübt: an den חרם von רבינו גרשום, an den חרם von רבינו תם usw. — und überlegen wir uns, ob man berechtigt ist, eine solche Einrichtung als eine vom Geiste der Neuzeit überholte, längst überwundene Sache zu bezeichnen! Wo wären wir heute, was hätten wir noch von unserer alten תורה in Händen, wenn die Weisen des Judentums, die Führer Israels, dem Dogma einer falsch verstandenen Judentumseinheit die Idee der Judentumsreinheit geopfert hätten!

Und heute? Welches Mittel haben wir in der Hand, um die Reinheit des Judentums zu schützen? Kein anderes als den Austritt. Muß sich das Judentum heute mit einem Male alles gefallen lassen? Die Gemeinden der Karäer, die nur die Göttlichkeit der mündlichen Lehre leugneten, wurden in Acht und Bann getan. Und wir sollten heute die Gemeinden der Richtlinienmänner, die auch die Göttlichkeit der schriftlichen Lehre leugnen, als jüdische Gemeinden anerkennen? Nein! Es wäre ein frivoles Spiel mit der jüdischen Wahrheit, Richtliniengemeinden den Charakter einer jüdischen קהלה zu belassen. Da ist nur energischer, flammender Protest am Platz. Jedoch kein Protest mit Worten! Mit Erklärungen, Resolutionen u. dgl. ist blutwenig getan. Auch unsere Vorfahren haben sich den Karäern gegenüber nicht mit Resolutionen begnügt. Sie haben sich zu einer Tat aufgerafft, für die ihnen die spätesten Zeiten dankbar sind: sie haben sich getrennt. Was aber den Gemeinden der Karäer gegenüber geboten war, das ist heute den Richtliniengemeinden

gegenüber umso dringender geboten, je radikaler der Abfall der Richtlinien im Vergleich zum Abfall des Karäertums ist! —

Wie aber nun, wenn eine Richtliniengemeinde nebenbei auch für die Bedürfnisse ihrer orthodoxen Mitglieder sorgt? Ist auch in diesem Falle der Austritt aus der Richtliniengemeinde unbedingte religiöse Pflicht? Das führt zur Frage des religiösen Dualismus, des religiösen Zwittersystems im jüdischen Gemeindeleben.

Wir werden noch Gelegenheit haben, alle Momente anzuführen, welche die religiöse Ungesetzlichkeit, den logischen Widersinn eines solchen Systems beweisen. Zunächst sei blos ein Moment — das in diesem Zusammenhang wichtigste — erwähnt.

Wie kommt es, was ist der Grund, daß eine so wunderschöne Idee, wie die jüdische Zwittergemeinde, erst im neunzehnten Jahrhundert das Licht der Welt erblickte? War man zur Zeit der Karäer nicht so friedliebend wie heute? Warum kam das Judentum nicht schon damals auf die Idee, jüdische Gemeinden zu schaffen, in denen auf der einen Seite das Prinzip der Thora und auf der anderen Seite das Prinzip der Thoraleugnung in gleich liebevoller Weise seine Pflege fand? Wir dürfen ja nicht vergessen, daß ein derartiges Kompromiß, wie es hier in Frankfurt und auch anderswo geschaffen wurde, damals zur Zeit der Karäer ebenso gut, ja vielleicht sogar noch besser hätte bewerkstelligt werden können, weil ja eben der Gegensatz zwischen Karäertum und Rabbanismus lange nicht so durchgreifend ist wie der Gegensatz zwischen Richtliniengemeinde und Religionsgesellschaft! Wie kam es aber nun doch, daß damals Niemand auf diesen so nahe liegenden Ausweg verfiel?

Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort. Wenn damals zur Zeit der Karäer die Idee der jüdischen Zwittergemeinde nicht aufkam, wenn diese Idee erst unserer Zeit vorbehalten blieb, so hat das folgenden Grund. Die Karäer hatten einen Vorzug, um welchen sie die Richtlinienmänner beneiden dürfen: sie haben sich selber und ihr System ernst genommen. Es ist eine historische Tatsache, daß die Trennung sowohl auf Seiten der Rabbaniten, als auch auf Seiten der Karäer mit gleicher Energie betrieben wurde. Den Karäern ist es niemals im Traume eingefallen, ihren — Kultusbeamten zu verbieten, das Karäertum, das sie theoretisch vertraten, auch in die Praxis umzusetzen.

Zu einer solch rührenden Selbstentäußerung hätten sich die Karäer niemals verstanden. Sie haben sich selber ernst genommen; sie wußten, daß zwischen dem System der Treue und dem System der Leugnung ein Kompromiß nicht möglich ist — und darum trennten sie sich von den Rabbaniten, wie sich die Rabbaniten von ihnen trennten.

Anders gehen in unseren Tagen die Richtlinienmänner vor. Da ist vor kurzem hier in Frankfurt eine Resolution der Richtliniengemeinde erschienen, die in der Hauptsache folgendes besagt: Wegen der Beobachtung der rituellen Ehegesetze hat sich der Vorstand der israelitischen Gemeinde bei den liberalen Rabbinern der israelitischen Gemeinde versichert, daß deren Stellungnahme zu den eherechtlichen Fragen in praxi, die bisher zu Beanstandungen keinen Anlaß gegeben habe, durch die Richtlinien keine Aenderung erfahren hat und erfahren wird; hinsichtlich des Religionsunterrichts stellt der Vorstand der israelitischen Gemeinde fest, daß dieser Unterricht durch die Richtlinien eine Aenderung nicht erfahren hat und nicht erfahren wird; die Rabbiner und Religionslehrer der israelitischen Gemeinde, ebenso die an den von der israelitischen Gemeinde unterstützten Unterrichtsanstalten tätigen Lehrer werden nach wie vor in keiner Weise die Unverbindlichkeit des jüdischen Gesetzes lehren und werden ihren Religionsunterricht nach wie vor nicht auf Grund der Richtlinien erteilen.

Die historische Bedeutung dieses Kompromisses kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. In schlagender, unübertrefflicher Weise wird durch diese Resolution dokumentiert, wie das System des jüdischen Gemeindedualismus mit innerer Notwendigkeit zu einer völligen Ertötung der religiösen Wahrhaftigkeit führt. Die israelitische Gemeinde zu Frankfurt a. M. fürchtet seit dem Erscheinen der Richtlinien für den unversehrten Bestand ihrer Einheit: dem Austrittsgedanken winkt die Möglichkeit einer ungeahnten Erstarkung. Die Gemeinde ist daher zu jedem Opfer bereit, selbst zu dem Opfer religiöser Wahrhaftigkeit. Sie gewinnt es über sich, ihren Rabbinern und Lehrern zu befehlen: Steckt eure Ueberzeugung einstweilen in die Tasche und hebt sie für bessere Zeiten auf! Das bischen Heuchelei müßt ihr in den Kauf nehmen, wenn dafür die Einheit der Gemeinde aufrecht erhalten wird! — Und nicht genug damit: die Gemeinde

hat den Mut, sich dieses Befehles als einer Heldentat zu rühmen und auf Grund dieses Befehles ihren orthodoxen Mitgliedern die Zumutung zu stellen, nun auch ihrerseits die gleiche Toleranz zu üben! Warum denn auch nicht! Wenn das Richtlinienjudentum das Thorajudentum in seiner Mitte duldet, dann muß auch umgekehrt das Thorajudentum das Richtlinienjudentum anerkennen. Eine Hand wäscht die andere — auch im jüdischen Gemeindeleben.

Eine Resolution, die keinen Anstand nimmt, ein Prinzip religiöser Unklarheit als eine gleichberechtigte und gleichwertige Richtung neben die תורה zu stellen, richtet sich selbst. Sie offenbart mit einer krassen Deutlichkeit, die nicht mehr überboten werden kann, zu welchen Konsequenzen es früher oder später führen muß, wenn in einer Zeit, die nach religiöser Wahrheit und Klarheit ringt, die Einheit der Gemeinde durch einen religiösen Tauschhandel krampfhaft aufrechterhalten werden soll. Man mag sagen, was man will: *eine krampfhaft aufrechterhaltene Judentumseinheit führt in unseren Tagen konsequenterweise zum Zionismus.*

Von einer *religiösen* Einheit des deutschen Judentums kann doch wahrlich seit dem Erscheinen der Richtlinien keine Rede mehr sein. Soll aber trotzdem die Einheit um *jeden* Preis aufrechterhalten werden, dann *muß* man Zionist werden. Nur der *Zionismus* bringt es fertig, über eine so tiefe Kluft, wie sie zwischen Richtliniengemeinde und Religionsgesellschaft besteht, hinwegzuschauen. Schaut er ja noch über ganz andere Klüfte hinweg. Wer möchte es leugnen: Unter allen jüdischen Organisationen der Gegenwart hat der Zionismus den besten Magen. Er schluckt alles hinunter, was immer die Gegenwart ihm reicht: Atheismus, Monismus und sonstiges Freidenkertum aller Art. Ja, wer *das* fertig bringt, wer eine solch bunte Fülle von מינות und אפיקורסות in sich aufnehmen und vertragen kann, der kann auch die Richtlinien verdauen. Im Heerbann der *zionistischen* Organisation können auch Richtlinienmänner Unterkunft finden, weil ja der Zionismus die religiösen Anschauungen seiner Führer und Bekenner vollkommen ignoriert, indem er das *religiöse* Moment durch das *nationale* verdrängt. Er allein vermag die Frage der Judentumseinheit auf eine zwanglose, natürliche Art zu lösen. *Dürfte* man Zionist sein — und warum sollte man es *nicht*

dürfen, wenn man über den Gegensatz zwischen Richtliniengemeinde und Religionsgesellschaft hinwegsieht — ja, dann steht doch nichts im Wege, um es auch tatsächlich zu sein. Nun kann aber doch darüber kein Zweifel sein, daß man es nicht sein darf, solange Judentum und jüdische Religion identische Begriffe sind. Daraus ergibt sich aber zugleich folgendes: Soll in unserer zerrissenen Zeit das Dogma der Judentumseinheit überhaupt ernst genommen werden können, dann muß vor allen Dingen der bündige Nachweis erbracht werden, daß auch die jüdische Religion in der Lage ist, antireligiösen Prinzipien gegenüber dieselbe weitherzige Toleranz zu üben wie der Zionismus. Solange jedoch dieser Nachweis nicht erbracht ist — und er wird niemals erbracht werden können, solange neben dem שלום auch der אמת seine Geltung hat — solange wird jenes Wort seine Bedeutung nicht verlieren, mit welchem einst S. R. Hirsch seinen פסק דין über den Austritt seiner Gemeinde hinausgab:

> „Für den aufrichtigen, seiner Pflicht bewußten gesetzestreuen Juden gibt es nur Einen von Issur freien Weg: den Austritt aus der Gemeinde nach dem Gesetze vom 28. Juli 1876. Wer seine gesetzestreuen Brüder zu etwas anderem beredet, der ist Schogeh Umaschgeh, der geht irre und führt irre“.



Schluss des redaktionellen Teiles am 7. Mai 1914.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Jahrgang I. **Heft 7.**

Die Volksseele und ihre Lieder.

Man spricht heutzutage so namenlos viel von einer Renaissance des heiligen Landes; in Lichtbildern werden uns Menschen mit schwieliger Hand und gebräuntem Antlitz vorgeführt, wie sie sonnenfroh an den Pflug sich lehnen. Wir konnten uns bei diesem Anblick eines Traumes nicht erwehren, der uns die alten jüdischen Bauern zeigte. Gewiss liegt die Gefahr nahe, dass einseitige Arbeit an der Scholle den Horizont des Denkens einengt, und dass zuweilen mancher Ruf aus der grossen, weiten Welt ohne Widerhall vorüberrauscht. Da kommt nun das lenzesduftumwobene Fest der Erstlinge und gewährt uns einen tiefen Einblick in das Seelenleben dieser alten jüdischen Bauern.

Sobald die Glut der Sonne die Früchte allmählich zur Reife brachte, ging der Landmann hinaus auf's Feld, hinaus in den Baumgarten; wenn er da eine gereifte Frucht fand, bezeichnete er sie mit einem farbenfrohen Bändchen nnd gab der Frucht also die Bestimmung, dass sie als Erstlingsfrucht nach Jerusalem gebracht und dort neben dem Altar niedergelegt werden solle. Und man zählte mit Erwartung die Tage, bis dass die Fahrt zum Heiligtum beginnen solle; es mehrten sich die Früchte, es mehrte sich die Freude. Endlich kam die Zeit; von den kleinen Ansiedlungen strömte es zur Kreisstadt, als ob es ein frohes Lagerleben war. Unter Musikbegleitung setzte sich der Zug in Bewegung; allüberall begegneten sich Gleichstrebende, das Herz voll heiliiger Sehnsucht; vor ihnen einher zog das Opfer. Und auf dem Wege sangen sie שמחתי באומרים לי בית ד׳ נלך. Da kam Jerusalem in Sicht;

eine gewaltige Volksmenge strömte den Pilgern entgegen, voran die Handwerkerzünfte. Das gab ein freudiges Wiedersehen, einen jubelnden Austausch von Gruss und Gegengruss und die Pilger sangen עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים. Immer weiter zogen sie, und als sie den Berg zum Tempel emporstiegen, da tönte ihr Lied הללויה הללו אל בקדשו. Der Levitenchöre gewaltiger Sang bot ihnen den Willkommensgruss ארוממך ד׳ כי דליתני ולא שמחת אויבי לי. Da löste sich erdbezwingende Begeisterung in der Brust der Kommenden und ihrer Pilgerlieder Ausklang brauste durch die Tempelhalle כל הנשמה תהלל יה הללויה. Dürfen wir es wagen, diese Lieder eines opferbereiten Volkes zu deuten?

In der Arbeit des Alltages scheiden sich die Menschen, jeder hat seine Sorge, jeder seine Plage, jeder seine Not; man findet sich nicht, man sucht sich kaum. Alles Sinnen und Denken wird durch das Eigenleben in Anspruch genommen; die wirtschaftlichen Ideen rufen zum Kampf, und wenn eine Gruppe der Menschen sich eint, ist es wieder nur ein Zwang des Alltags; das ist die Sterbestunde der Volksseele. Doch in jenen alten jüdischen Bauern lebte eine leise Frage. Und doch gibt es etwas, was uns mit den Bauern eint, die auf anderen Feldern pflügen fern von uns. Was verbündet uns? Als sie sich aber auf dem Wege trafen, alle mit gleichem Ziel, da hatten sie das Einigende gefunden; der erste Vers der Lieder der Volksseele war ein Bekenntnis zur nationalen Einheit, gleichzeitig aber auch eine niemals zu überwindene Wahrheit darüber, dass nur uns ausschliesslich בית ד׳ das Heiligtum des Allmächtigen das nationale Band war. — — Was die Alten die Wirklichkeit bot, ist uns der von Propheten im Namen des Ewigen gegebene Zukunftstraum. Dürfen wir fragen, ob in all der nationalen Entfaltung unserer Tage dem בית ד׳ die richtige Stelle eingeräumt wird? Dann wäre es eine שמחה, denn dieser Wort bedeutet mehr, als den rascher schlagenden Puls eines Augenblickes; in dem Lied der alten jüdischen Bauern rauschte der Flügelschlag der Ewigkeit.

Dabei waren sie wahrhaftig alles eher wie erdentrückte Träumer; sie sahen Jerusalem. Eine Stadt scheinbar, wie alle anderen, etwas grösser und schöner, aber doch von Menschenhand gefügt, Stein zu Stein gelegt in mühevoller Arbeit, trotzig umrahmt von gewaltigen Mauern; was also war das Besondere?

Nichts anderes, als daß die sterblichen Menschen dort Gott suchten, dort ihren innersten Empfindungen Ausdruck gaben. Diese Erkenntnis, dass der Allmächtige es den Menschen gestattet, im Vergänglichen eine Stätte des Ewigen zu schaffen, durch die gewaltige Kraft der geschichtlichen Erinnerungen, durch den Strom des Dankes, in welchem die Kinder der Welt den Zusammenhang des irdischen Werdens mit dem Strome göttlichen Gnadenwollens bekunden: Das war ein Wunder, welches die Bauern schauten. Fest stand ihr Fuss auf der Erde und doch war es ein anderes, doch war es Jerusalem, doch war es עדות לישראל eine Mahnung an den Beruf Israels. So gross kann Menschliches werden! Und die schlichten Bauern wurden stolz auf den Adel des Menschen.

Da brach in den Herzen derer, welche die reifen Früchte brachten, eine herrliche Blüte auf; sie schauten eine Vision, Kreis in Kreis, Ring in Ring. Weit aussen die Erde mit ihrem Wechsel zwischen Werden und Welken. Ganz heimlich im Inneren der Zweck des Daseins; erkennend Gott zu preisen. Es durchschauerte sie; kann es Wahrheit werden auf dieser Erde? Kann der Mensch wirklich alle Gegenströmungen bezwingen? Kann er machtvoll ankämpfen gegen all die dunklen Gewalten seines Innenlebens? Da tönten gleich einer jauchzenden Antwort auf ihre bange Frage der Chor der Leviten: „Ich darf Dich erheben, Du hast mich emporgehoben, hast nicht triumphieren lassen das Feindliche gegen mich". Und eine brausende Volksmenge brachte die Erstlinge ihrer Seele.

Sich hatten sie bezwungen und durften auch nun der Wunder höchstes erleben, durften den Tod bezwingen; sie ahnten, wie auch die Seelen derjenigen, die einst gewesen, sich mit ihnen einten zu heissem Dank, zu seligem Preis, wie כל הנשמה jeder mit dem Körper einst und noch vermählte Funke der Ewigkeit zu gewaltigem Feuer der Anbetung sich fand. So sang sich die Seele des jüdischen Volkes das Lied des Lebens.

Dann kehrten sie heim und hinter dem Pfluge zog in den Furchen der Ackerkrume ein Volk von Dichtern uud Propheten.

P. K.

שואל ומשיב.

נשאלתי מאיזה רבנים מופלגים נ"י על מה שכתבתי לישב קושית הגאון מהרעק"א ז"ל דגידולי גידולים הוי לשיטת הר"ן במס' חולין אינו מינו הא מסקינן שם בגמ' במס' נדרים דהא דתנן במתני' דגבי קונמות בדבר שאין זרעו כלה אפילו ג"ג אסורים הוי מטעם דשיל"מ ? וע"ז אשיב דבאמת קשי' על הר"ן דס"ל כל שכח היתר מעורב בו הוי אינו מינו ובטל אפי' לר"י דס"ל מב"מ לא בטל מה"ת א"כ למה ג"ג אסורין מטעם דשיל"מ הא הוי אינו מינו ? אבל האמת יורה דרכו קושית הגאון מהרעק"א הנ"ל סובבת על המקשן דפריך מטבל דג"ג אסורין ובאמת קושי' זו בלא"ה יש לישב לפי חומר הקושי' דהמקשן סבר דהא דתנן במתני' דג"ג אסורין קאי גם אתרומה דלא הוי דשיל"מ, ושוב מצאתי בהגהות מהרש"ש שמישב כן. וביותר תמוה לי על התרצן דמשני דמתני' מיירי דגידולין לא הוי רובא דהיתירא ע"ש הגי' בר"ן א"כ מאי פריך רמב"ח לעיל ממתני' דילן למה ג"ג אסורין בקונמות בדבר שאין זרעו כלה, דילמא גם במתני' דילן איירי דגידולין לא הוי רובא דהיתירא ? ולדעתי קושי' חמורה היא וסתירה גדולה בין סוגי' לסוגי', אבל לאחר העיון נ"ל כך דהא דמשני הגמ' דמתני' דטבל מיירי דלא הוי רובא דהיתירא, היינו בגידולים הראשונים שזה יכול להיות במציאות ולא הוי שינויא דחיקא אבל אם נטעו הגידולים וצמחו אחר כך ג"ג כמעט אינו במציאות דלא הוי רובא דהיתירא כנגד עיקר האיסור הנבלע שם, ולפי זה כך הוא סגנון הש"ס דהמקשן היה סבר דמתני' מיירי דאף הגידולין הראשונים הוי רובא דהיתירא וא"כ ליכא למימר דג"ג אסורין מטעם דשיל"מ דהוי תרי משהו וא"כ כח היתר מעורב בו והוי אינו מינו ושפיר פריך, וע"ז משני הגמ' דמיירי דליכא רובא דהיתירא היינו בגידולים הראשונים — דוק בר"ן שם ותמצא כדברי — ונהי דבג"ג הוי וודאי רובא דהיתירא אכן שוב לא הוי כח היתר מעורב בו ולא בטל מטעם דשיל"מ והיא היא סוגית הגמ' דלעיל על קושית רמב"ח, ומעתה ב' תירוצי הש"ס עולים בקנה אחד ואין כאן שום סתירה וקושית הגאונים ר"ש ומהרעק"א מיושבים הדק היטב כנ"ל נכון מאד.

הק' שלמה זלמן ברייער.

Das Verhältnis der Orthodoxie zur Kabbalah.

IV.

Hierzu wäre folgendes zu bemerken:

Ad 1. Harkavy liest statt מבארים — ערבים; liest man מבארים so heisst es ganz zwanglos: es ist jetzt nicht unsere Aufgabe, zu erklären, ob die Mischna Halacha ist; bei der Lesart ערבים ist der Ersatz עכשיו etwas gezwungen. Aber sei dem, wie ihm wolle, das ist doch eine männiglich bekannte Tatsache, und kein Kenner

auch der emanzipierteste Kabbalist nicht, wird leugnen, dass es manche Mischna gibt, die nicht als Halacha redigiert wurde.

Ad 2. Wie könnte R. Hai sagen, alle Weisen etc.; das wäre ja eine Behauptung, für die ein Beweis gar nie zu erbringen wäre. Kein ernster Mensch würde החכמים כולם sagen. Wir fassen die Wahl der Vergangenheit dahin auf, dass R. Hai Gaon sie gewählt hat, weil die Anschauungen dieser חכמים ihm als abgeschlossenes literarisches Produkt vorlag.

Ad 3. Wir lassen es zunächst dahingestellt ob nicht die vorhergehend mitgeteilten Proceduren (Fasten, körperliche Stellung, ל ה ש) auf das rein kabbalistische Milieu hinweisen. Die שירות ותשבחות waren eben entweder Bibelverse, oder Gebete (vgl. das bekannte אנא בכח) in deren Worten und Buchstaben man die שמות erblickte. Interessant ist, dass R. Chananel, von dem Harkavy selbst sagt, dass er sein ganzes Wissen von R. Hai Gaon empfing, zu Chagiga 14 b partienweise wörtlich das Responsum citiert und statt שירות ותשבחות wirklich צרופי שמות hat. Wenn aber R. Hai Gaon, wie Harkavy meint, wirklich die הרבה חכמים hätte stigmatisieren wollen, die צרופי שמות hätte verwerfen wollen, welchen Grund hätte er denn gehabt, dieselben so zu umschreiben und quasi sie in Schutz zu nehmen? Denn dass צרופי שמות schon in der Zeit von R. Hai Gaon bekannt waren, wird leicht zu erweisen sein in einer Besprechung der Zeiten des R. Amram Gaon und R. Scherira Gaon. Uebrigens gesteht dies ja Harkavy selbst zu (S. XVII): der Gaon hatte sehr genaue Kenntnis von dem Vorhandensein von Werken über צרופי שמות etc.

Ad 4 und 5. Man müsste das ganze Kapitel der Auffassung von מראה נבואה aufrollen, um zu erklären was R. Hai Gaon gemeint hat. Es gab nie einen Kabbalisten, welcher behauptete, man könnte Uebersinnliches mit sinnlicher Sehkraft erfassen. Die Behauptung an der betreffenden Stelle heisst: Sie hatten eine so deutliche, überzeugende Wahrnehmung, wie sie sonst das sinnliche Auge erfasst. So erklären alle Kabbalisten auch Jesaia VI, 1 und viele andere ähnliche Stellen. Man vergleiche die Raschi zu Jewamoth 49b אספקלריא שאינה מאירה וכסבורים לראות ולא ראו.

Ad 6. Die Frage musste so gestellt werden: War im Zusammenhang des Responsiums die Notwendigkeit gegeben, diese Werke zu erwähnen? Die Sache liegt doch so: stand R. Hai

Gaon auf dem Standpunkt, dass צרופי שמות etwas Antireligiöses, Unjüdisches ist, so war er Manns genug, dagegen Stellung zu nehmen. In der ganzen jüdischen Literatur begegnen wir der Tatsache, dass Männer auf religiösem Standpunkte gegen Erscheinungen, in denen sie eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens erblicken, Stellung nehmen.

Ad 7. Ja wer könnte denn so etwas mit Gewissheit behaupten: Wir denken es ist Zustimmung genug, wenn man sage: „Und es ist nicht unwahrscheinlich“.

Ad 8. Darauf wird in der Besprechung der nachgaonäischen Zeit zurückzukommen sein.

Vielleicht gewinnen wir ein anderes Bild, wenn wir die Zeiten von R. Hai Gaon nach ihrer Stellung zur K. fragen, und dann erst auf die Zeit des R. Hai Gaon und auf die in den halachischen Äusserungen der Gaonim wieder zu sprechen kommen.

Den Païtan R. Jose b. Jose setzt man spätestens in die nichtgaonäische Zeit; dass seine Festgedichte in die Liturgie zur Zeit der Geonim aufgenommen waren, wird nicht bestritten. Von den Spuren kabbalistischer Anschauungen in seinen Werken sei nur auf zwei Citate hingewiesen, erstens auf das חי לראת ברית in den זכרונות, zweitens auf אז קדם לאלף דור in der Abodah. Wenn man ferner in's Auge fasst, dass Stellungnahme zur K. viel eher in den Äusserungen des religiösen Lebens, als in halachischen Diskussionen sich zeigt, so müssen die Gebetsordnungen jener Zeit in erster Reihe berücksichtigt werden, da muss Stellung zur K. und deren Einflüssen genommen sein. Wir unterbreiten deshalb dem Leser folgende Stellen aus dem Siddur des R. Amram Gaon zur Beurteilung (Wir citieren nach der Warschauer Ausgabe).

S. 1a: שהראנו מן השמים, nach der Ausdrucksweise jener Zeit Hinweis auf direkte Inspiration.

<table>
<tr><td>S. 3: Das קדיש ליחיד
S. 4b: ברכו ליחיד</td><td>Darbietungen aus dem Gedankenkreise des Sepher Hechaloth die S. 12 ff. abermals wiederkehren. (Man vergl. hierzu das Citat von R. Zemach Gaon S. 14).</td></tr>
</table>

S. 5: Der Hinweis auf שבעה רקיעים, gleichfalls ein wesentliches Moment der esoterischen Tradition.

S. 10a: Das talmudische Citat über שררה und לחש.

S. 11: Das Gebet hinsichtlich der מאן דחזי חלמא ולא ידע מה הוא.

S. 19a: Hinweis auf מזיקין.

S. 26a: Verbindung von יין קדוש und רפואה.

S. 31a: Grund für das Sagen des Psalmes 91 am Sabbatausgang.

S. 32: Die השבעה des שר שכחה.

S. 54a: Das Gebet כשיוצא לדרך בלילה.

Aus diesen, nebst anderen Stellen geht klar hervor, dass R. Amram den ganzen Gedankengang des Talmuds hinsichtlich Gebet und Engel recipiert hat. Sein Gebetbuch ist ja aber nur eine Sammlung dessen, was in jenen Zeiten gang und gäbe war und was in der ganzen gaonäischen Zeit niemals Widerspruch erfuhr.

Auch Halachoth Gedoloth nehmen denselben Standpunkt ein. Es ist bekannt, dass der Verfasser, R. Simon aus Kahira, zwar keine offizielle Stellung einnahm, dass er aber die Tradition jener Zeit sehr gewissenhaft verewigte und auch allgemeine Anerkennung fand.

Folgende Stichproben mögen genügen, um zu zeigen, dass er die talmudischen Anschauungen nach der in Abschnitt I geschilderten Richtung durchaus recipierte. (Wir citieren nach Ausgabe Hildesheimer, Berlin 1888).

Die Resolution der israelitischen Religionsgesellschaft (Ohel Jakob) in München.

Der Münchener Ohel Jakob hat gegen die in dieser Zeitschrift erschienenen Revisionsartikel in einer Resolution scharfen Protest erhoben. Unkundige könnten meinen, dass jene Artikel den Kern ihrer Darlegungen, wonach die bayerische Orthodoxie mit der Austrittsfrage ein bedauerliches Spiel treibe, aus der Luft gegriffen haben. Es erscheint uns darum sehr angebracht, durch einen historischen Rückblick zu beweisen, dass jener Vorwurf der Begründung nicht entbehrt, vielmehr auf unleugbaren geschichtlichen Tatsachen beruht.

Der äussere Anlass, der die Revisionsbewegung auf orthodoxer Seite ins Rollen brachte, ist die bekannte, seitens des

Münchener Verwaltungs-Ausschusses dem Rabbinats-Substituten Dr. Finkelscherer erteilte Instruktion, die Abhaltung selbst einer orthodoxen Trauung durch Herrn Dr. Ehrentreu, als in seine Kompetenz eingreifend, nicht zu gestatten. Der Gewissenszwang, aus welchem die Münchener Orthodoxie ihr Austrittsbegehren von Anbeginn herleitete, besteht also nicht darin, dass Herr Dr. Ehrentreu seit 1894 als Vertreter des neologen Rabbiners für die Ritualangelegenheiten aufgestellt und ihm gleichzeitig die Verpflichtung kontraktlich auferlegt wurde, in Verhinderung des neologen Rabbiners bei Trauungen und Beerdigungen als dessen Stellvertreter zu fungieren, sondern darin besteht der Gewissenszwang, dass es, wie dies in der Eingabe des Ohel Jakob an die Gemeindeverwaltung vom 23. Mai 1907 ausdrücklich betont wird, Herrn Dr. Ehrentreu, nachdem er durch seinen Anstellungsvertrag von der Kultusgemeinde als fähig und geeignet erklärt worden war, als Rabbinatsvertreter zu fungieren, auf einmal verwehrt werden soll, eine Trauung in der orthodoxen Synagoge zu vollziehen, „obwohl die Familie der Braut, wie jene des Bräutigams den grössten Wert darauf legen, dass in Stellvertretung des abwesenden Rabbiners Herr Dr. Ehrentreu hierbei amtiere.“ „Wir glauben beanspruchen zu dürfen“, heisst es in der Eingabe weiter, „dass die Stellung des unserer Richtung angehörenden Rabbinatsstellvertreters keine mindere sei, gegenüber jener der anderen Substituten. Wir beanspruchen dies, obwohl wir wissen, dass unserer Richtung nur eine Minorität der Gemeindemitglieder angehört. Wem der Friede und die Aufrechterhaltung der Einheit der Kultusgemeinde am Herzen liegt, der wird in solchen Fragen niemals die Majoritätsverhältnisse entscheiden lassen . . . und würden es lebhaft bedauern, wenn durch eine abschlägige Verbescheidung unseres Gesuchs prinzipielle Fragen in der breiteren Öffentlichkeit aufgerührt und angeschnitten würden, deren derzeitiger Austrag unseres Erachtens nicht im Interesse des Friedens unserer Gemeinde liegt.“

Weiter.

Im Jahre 1908 kommt der Nürnberger Vertrag zustande. Um „einer etwaigen Zersplitterung vorzubeugen“, traf „unter der Bedingung, dass auch eine Verständigung

zwischen der Kultusverwaltung München und dem Verein Ohel Jakob wegen der dort bestehenden Differenzen erzielt wird, die Nürnberger Verwaltung mit dem Verein Adas Jisroel eine Vereinbarung, bei der — vom Standpunkte der unbedingten Austrittspflicht gesehen — am empörendsten nicht der Inhalt des Vertrags, sondern die Thatsache ist, dass ein solcher Vertrag — in welchem, wie der „Israelit" damals schrieb, das alte, das einzige, das vom Staate rezipierte Judentum wie ein Bettler dasteht, die Brosamen zu empfangen, die eine ihrer papiernen Rechte sich rühmende Neologie ihm allergnädigst zu spenden für gut findet — von einer orthodoxen Feder unterschrieben werden konnte.

Damals schrieb der Führer der Münchener Revisionsfreunde (Nr. 8 des Israelit):

„Die besonnenen und friedliebenden Führer der Neologen haben denn auch seit der Nürnberger Konferenz vom 6. Oktober das Unhaltbare einer Position erkannt, die den Minoritäten die Basis ihrer rechtlichen Existenz versagt, und als man sich erst einmal zu der Überzeugung durchgerungen hatte, dass den Orthodoxen der Rechtsanspruch auf den Bestand und die Einrichtung ihrer Synagoge, sowie jener auf einen jährlichen Zuschuss aus der Gemeindekasse nicht länger vorenthalten werden dürfe, ergaben sich die weiteren Konzessionen an die religiöse Überzeugung der orthodoxen Minorität durch Schaffung der nötigen Kautelen für den streng traditionellen Charakter der Ritualinstitutionen von selbst. Dadurch sollen die grossen Verdienste des Münchener Gemeinderabbiners um die Sicherung der von den Orthodoxen verlangten Garantien bezüglich des Kaschrus dieser Institutionen ebensowenig verkleinert werden, wie es nicht unerwähnt bleiben soll, dass auf der Nürnberger Konferenz, als die Wogen der beiderseitigen Erregung und Verbitteruug auf das Höchste gestiegen waren, der Referent der Münchener Kultusverwaltung die treffenden Worte zu finden wusste, um der Bedeutung der Orthodoxie als Faktor im Gemeindeleben gerecht zu werden und für ein weitgehendes Entgegenkommen gegenüber den orthodoxen Postulaten einzutreten".

Und in Nr. 9:

„Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass die Folgeerscheinungen einer ähnlichen Gesetzgebung bei uns in Bayern die gleichen wären, wie in Preussen. Denn wenn einerseits die Grundgedanken und Leitmotive der jetzt in München und Nürnberg zum Abschluss gelangten Vereinbarungen bereits ein nicht zu unterschätzendes Entgegenkommen der Neologie gegenüber den orthodoxen Existenzbedingungen bekunden und wenn weiters mit Sicherheit anzunehmen ist, dass im Ernstfalle auch

weitere erhebliche Zugeständnisse, vor allem auf dem Gebiete der Dispensation der Kinder orthodoxer Familien vom gemeindlichen Religionsunterricht von neologer Seite gemacht würden, um das einigende Band der Gesamtgemeinde aufrecht zu erhalten, so haben andererseits auch die bayrischen Orthodoxen in allen Phasen der hinter uns liegenden Kämpfe den Befähigungsnachweis dafür erbracht, dass ihnen unbedenklich die Waffe der Trennungsmöglichkeit anvertraut werden darf, ohne dass Gefahr besteht, dass seitens der Orthodoxie unvorsichtig oder gar frivol Gebrauch von dieser Waffe gemacht wird. Zu all den anderen Imponderabilien, die einigende Bande um die beiden verschiedenen religiösen Richtungen in München und Nürnberg geschaffen haben, kommt für München speziell noch ein weiteres Moment, auf das bereits bei Ausbruch des Konfliktes mehrfach in der jüdischen Presse hingewiesen wurde; es ist dies die Tatsache, dass sich gerade in den Reihen der traditionellen Richtung zahlreiche direkte Deszendenten jener Familien vorfinden, die vor 100 Jahren die jüdische Kultusgemeinde München begründet haben. Dieses historische Moment ist gewiss nicht gering zu veranschlagen. Das religiöse Leben des einzelnen Juden hat doch seine Wurzel in der Gemeinde und ganz besonders in derjenigen Gemeinde, in welcher der einzelne Bekenner des Judentums aufgewachsen ist, in deren „Haus des Lebens" die sterblichen Überreste seines Vaters, seines Grossvaters und seines Urgrossvaters zur ewigen Ruhe gebettet wurden. Denn nicht nur vom historischen Standpunkte aus betrachtet sondern noch mehr aus dem Gefühle der Pietät heraus erscheint die Begräbnisstätte in erster Reihe, die anderen Gemeindeinstitutionen und Stiftungen in zweiter Linie gewissermassen als religiöses ideelles Miteigentum jedes einzelnen Gemeindegliedes. Das auf dem Gebiete der ästhetischen Kultur so oft neuerdings gebrauchte Wort der „Bodenständigkeit" wird nirgends mehr begriffen und gewürdigt, als im Kreise des religiösen Judentums, wenn es sich darum handelt, den Anteil zu bestimmen, den der Einzelne am Gemeindeleben nimmt. Und so darf mit Bestimmtheit darauf vertraut werden, dass das Zusammenarbeiten der Anhänger der beiden Richtungen auf so vielen jüdisch-sozialen und charitativen Gebieten so tiefe Wurzel geschlagen hat, dass in der Tat nur eine schwere Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit durch kulturkämpferische Majoritäten in der Zukunft die orthodoxen Minoritäten veranlassen könnte, von der Austrittswaffe Gebrauch zu machen . . ."

Und in Nr. 10:

„Auf den ersten Blick erscheint ja allerdings der Erlass einer neuen Ministerialentschliessung, die es den neologen Grossgemeinden von Oberaufsichtswegen zur Pflicht macht, einen „orthodoxen Gemeinderabbiner" anzustellen, einen orthodoxen Gottesdienst von Gemeindewegen einzurichten, und die gemeindlichen Ritualinstitutionen „in streng orthodoxem Sinne" zu erhalten, nur als das logische Korrelat

zu den Ziffern 3 und 4 der Ministerialentschliessung vom 29. Juni 1863; man darf sich aber keiner Täuschung darüber hingeben, dass durch eine solche Normativentschliessung den Verwaltungsbehörden das Mandat übertragen würde, über die Kriterien der Rechtgläubigkeit im Judentum zu wachen . . . Und selbst wenn der Staat diese weitgehenden Befugnisse zu übernehmen geneigt wäre, so kann uns, den Anhängern der orthodoxen Richtung, schwerlich wohl bei dem Gedanken werden, dass das Schwergewicht unseres Einflusses in den Gemeinden in dem Momente eine Einbusse erleidet, wo der Staat vielleicht infolge einer anderen politischen Konstellation in Bayern einmal nicht mehr seine moralische Unterstützung der gesetzestreuen Richtung innerhalb der Judenheit zu teil werden lässt . . . „Es wird sich dann zeigen, . . . dass eine Gesetzgebung, die sich in Berlin und Frankfurt nach der praktischen, in Breslau und Hannover nach der prophylaktischen Seite hin bewährte, wohl auch für München und Nürnberg passt . . . .“

Und im offenen Brief an die Arrangeure der Augsburger „liberalen Vereinigung“ (abgedruckt in Nr. 1 des Israelit 1909):

„Wir baten damals das Ministerium:

1. Um Schaffung eines Rechtsbodens für unsere orthodoxen Gotteshäuser.

2. Um Sicherung einer bescheidenen Beitragsleistung seitens der in ihrer Mehrheit neologen Kultusgemeinden für den Unterhalt der traditionellen Gotteshäuser.

3. Um Revision des 95 Jahre alten Judenedikts von 1813.

4. Um Einführung der Proportionalwahlen in den israelitischen Grossgemeinden.“

Von dieser Eingabe wird daselbst gesagt, dass „deren beide Hauptpunkte sich mit jenen Forderungen decken, die der hervorragendste politische Führer der Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland, Herr Justizrat Dr. Blau in Frankfurt, in Nr. 2 der Mitteilungen für das liberale Judentum als Pflicht und Aufgabe aller jener Grossgemeinden bezeichnete, die Anhänger verschiedener Richtungen zu ihren Mitgliedern zählen“.

Aus all diesen Enunziationen ist klar, wie sich der Münchener Ohel Jakob zur Austrittsfrage verhält. Der Austritt als eine im Sinne S. R. Hirschs, unabhängig von dem größeren oder geringeren Maß des von neologer Seite geübten Entgegenkommens, absolut gültige religionsgesetzliche Pflicht, wird von ihm ebensowenig anerkannt, wie von den prinzipiellen Austrittsgegnern, die den Austritt verwerfen, ohne Austrittsmöglichkeit zu erstreben. Der „Friede und die Aufrechterhaltung der Einheit der Kultusgemeinde“ liegt ihm ebenso am Herzen, wie er die Untergrabung des Friedens seitens der Neologie aufs tiefste beklagt. Den

orthodoxen Gotteshäusern soll nur ein „*Rechtsboden*“ *innerhalb* der neologen Gemeinde geschaffen und die neologe Beitragsleistung für ihren Unterhalt *garantiert* werden. Ihm ist der Verbleib der Orthodoxie im Schoße eines neologen Gemeinwesens ein bedeutsamer „Faktor im Gemeindeleben.“ Das Entgegenkommen der Neologie darf nicht „unterschätzt“ werden. Die Münchener und Nürnberger כפירה ist ihm noch nicht radikal genug, um den Glauben an das Dasein gewisser „Imponderabilien, die einigende Bande um die beiden verschiedenen religiösen Richtungen in München und Nürnberg geschaffen haben,“ zu verlieren. Daß das „Haus des Lebens“, in welchem die sterblichen Ueberreste orthodoxer Väter, Großväter und Urgroßväter ruhen, der Pietät neologer Machthaber überantwortet ist, empfindet er nicht als eine herzzerreißende Tatsache, es deduziert vielmehr der bayrische Fahnenträger des Hirsch'schen Prinzips aus dieser Tatsache, *dass das religiöse Leben des einzelnen (orthodoxen) Juden doch seine Wurzel in der (neologen) Gemeinde habe.* Es darf darum „mit Bestimmtheit darauf *vertraut* werden“, daß der bayrischen Orthodoxie die Aufrechterhaltung der Einheit der neologen Kultusgemeinden so sehr am Herzen liegen wird, „daß in der Tat nur eine *schwere Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit* durch kulturkämpferische Majoritäten in der Zukunft die orthodoxen Minoritäten veranlassen könnte, von der *Austrittswaffe* Gebrauch zu machen — daß also die bayrische Orthodoxie nur *dann* austreten wird, *wenn sie's bei der Neologie schon gar nicht mehr aushalten kann.* Nach dem Münchner Prognostikon wird demnach der bayrische Austritt weniger den Charakter des freiwilligen, auf Grund tiefinnerlicher Ueberzeugung erfolgenden *Austretens*, als vielmehr den des gewaltsamen, einer unfreiwilligen Komik nicht entbehrenden *Hinausgetretenwerdens* haben. Die mit Unrecht als „logisches Korrelat“ zu den Ziffern 3 und 4 der M.-E. von 1863 bezeichnete Institution des *orthodoxen Reformgemeinderabbiners* und des *orthodoxen Gottesdienstes von Reformgemeindewegen* (denn ein solch abhängiges Verhältnis der Orthodoxie zur „anderen Religionsgesellschaft“ entspricht dem Geiste und den Motiven dieser M.-E. *nicht*) ist nach dem Münchner Prinzip *religionsgesetzlich wohl zulässig*, jedoch praktisch undurchführbar, weil der Staat

dabei „die Kriterien der Rechtgläubigkeit“ bestimmen müßte, und wenn sie auch durchführbar wäre, so könnte doch bei einem etwaigen Umschwung der politischen Wetterfahne eine solche Institution nicht dafür garantieren, daß das Schwergewicht des orthodoxen Einflusses in den neologen Gemeinden keine Einbuße erleidet.

Allein „nach welchem דין und welcher הלכה wird die כפירה, das מינות und אפיקורסות, welche sich in dem Gottesdienst der Hauptsynagoge aussprechen, auch nur um ein Haar gemildert, wenn in einem anderen בית הכנסת, neben diesem בית הכנסת של מינות auch nach dem unveränderten altjüdischen סידור gebetet wird? Nach welchem דין und welcher הלכה hört die Reformgemeinde durch Herstellung von כשרות-Institutionen für noch altgläubige Mitglieder auf, eine Pflanzstätte des מינות und אפיקורסות zu sein, so lange sie durch Vertretung, Kanzel und Schule, praktisch und theoretisch die Ueberlebtheit und Verpflichtungslosigkeit eben der מצות lehren läßt, für welche die neben ihre Kanzel und Schule gestellten Anstalten dienen sollen? Mir ist es unerfindlich, daß es orthodoxen Juden, einer solchen Reformgemeinde und einem solchen Reformgemeindevorstand **mit** solchen Zugeständnissen, ohne Gewissensskrupel כדין וכהלכה sollte מותר sein, freiwillig zugehörig zu bleiben, denen freiwillig anzugehören **ohne** solche Zugeständnisse entschieden אסור wäre! Mir ist von einem solchen היתר nichts bekannt, ja, wie ich mir schon zu äußern erlaubt habe, sind eben solche freiwillige Zwittergestaltungen der jüdischen Gemeinden die verderblichsten und verwerflichsten, indem sie durch die Nebeneinanderstellung der orthodoxen und der Reforminstitutionen innerhalb einer und derselben und von einer und derselben Gemeinde, beiden eine Geltung auf dem Boden des Judentums, dem Reformprinzip und dem Prinzip der Gesetzestreue gleiche Legalität vor Gott zuerkennen, und es sind doch diese Prinzipien wie Ja und Nein, wie Wahrheit und Lüge einander gegenseitig sich völlig ausschließende Gegensätze, es gibt doch im Judentum nur ein Entweder-Oder, es gilt doch vor dem wahrhaftigen Gott nur eine Wahrheit und eine Wahrhaftigkeit, und solchen Zwittergestaltungen mit gegenseitigen Zugeständnissen der Reform an die Orthodoxie, der Orthodoxie an die Reform, an welchen seit mehr als einem

halben Jahrhundert das religiöse Leben der Judenheit kränkelt und siecht, würde jetzt, wo es durch Scheidung zur Klarheit gesunden könnte, wie einst den Zwitter-Israeliten unter Achabs Regime am Karmel, Eliahu sein: עד מתי אתם פסחים על שתי הסעיפים אם ד׳ הוא האלדים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו! entgegen rufen.“ (Hirsch, Ges. Sch. IV, 331).

So hat Samson Raphael Hirsch über den Austritt gedacht! Und hält man damit das „unverständliche und widerspruchsvolle Schauspiel“ zusammen, wie der Ohel Jakob über den Austritt denkt, so wird man Kohn nur beipflichten können, wenn er am 13. Juni 1909 in der Landesversammlung der bayrischen Orthodoxie meinte, „die Freunde der Revision hätten kein Recht, sich auf Samson Raphael Hirsch zu berufen, denn dieser habe den Austritt als eine unbedingte religiöse Pflicht angesehen und nicht als eine politische Waffe.“ (Israelit Nr. 24.) Denn Samson Raphael Hirsch hat die Pflicht des Austritts in der Tat nicht als „Politiker“ sondern aus „dem Diktate seiner religiösen Gewissensüberzeugung“ heraus verkündet, wie denn der ganze Begriff einer jüdischen „Religionspolitik“ ihm ein völlig fremder war und auch als Ausfluß eines krankhaften Strebens, die Opposition, die sein Austrittsgedanke fand und noch immer findet, auf eine schmackhafte Formel zu bringen, von ihm bekämpft werden würde.

Man darf die Tragweite der Münchner Auffassung des Austritts nicht verkennen. Wenn heute die Münchner Kultusverwaltung dem Ohel Jakob einen Brief schriebe, etwa des Inhalts: Wir haben eingesehen, daß ihr Recht habt und wollen nun alles tun, die Aufoktroyierung des Herrn Finkelscherer wieder gut zu machen, wir wollen einen von euch zum ersten Vorsitzenden der Kultusverwaltung machen, laßt uns nur unsere Orgel und sonstigen Reformen, bleibt Mitglieder der Kultusgemeinde, seid hübsch brav und macht keinen Skandal — so wäre im Sinne der Münchner Auffassung nach Abschließung eines solchen Vertrages die Münchner Austrittsbewegung erstickt. Im Sinne Samson Raphael Hirschs wäre nach Abschließung eines solchen Vertrages die Pflicht des Austritts eine noch viel gebieterischere als zur Zeit der an Finkelscherer erteilten Instruktion, denn ein solcher Vertrag besagte nichts mehr und nichts weniger als folgendes: „Für das orthodoxe Gewissen hat die Reform volle gesetzliche Geltung,

wenn sie auch nur die Orthodoxie neben sich duldet und berücksichtigt. Für das orthodoxe Gewissen bestehen vor dem einen einzigen Gott und seinem einen einzigen Gesetze zwei Judentümer mit gleicher Berechtigung, eines *mit* der תורה, eines *gegen* die תורה, je nach den Ansichten eines jeden. Nach dem orthodoxen Gewissen wird die extremste Reformgemeinde „gekaschert", wenn sie nur *auch* „Koscher"-Institutionen unterhält. (Das. S. 320.)

So hat Samson Raphael Hirsch über den Austritt gedacht! *Hätte* er aber über den Austritt so wie der Ohel Jakob gedacht, d. h. gäbe es im Sinne des Religionsgesetzes irgend eine Möglichkeit für den orthodoxen Juden, Mitglied einer Reformgemeinde zu sein, ei, dann *dürfte* man ja gar nicht austreten, weil *dann* die Austrittsgegner mit ihren für ein oberflächliches Ohr so plausibel klingenden Gründen gegen die orthodoxe Separation aus den „Muttergemeinden" *völlig im Rechte wären*. *Darf* das Judentum einheitlich erhalten werden, dann ist ja die Zerreißung des Judentums in zwei Lager *der unverantwortlichste Leichtsinn*, den jüdische „Religionspolitiker" sich jemals leisten könnten, dann sind ja alle möglichen Hebel in Bewegung zu setzen, um auf friedlichem Wege eine Verständigung herbeizuführen und das Zustandekommen eines Austrittsgesetzes zu verhindern, damit es nicht von *konsequenten* Hirschtrabanten und „frivolen" Landgemeindeseparatisten für den *wirklichen* Austritt benutzt werden möge. Als bloße *Garantie einer friedlichen Verständigung* ist der Austritt eine viel zu gefährliche „Waffe", um der großen Masse so ohne weiteres in die Hand gedrückt werden zu können, und es bedankt sich der Austrittsgedanke Samson Raphael Hirschs für die hohe Ehre, *als Bürge für den Nichtaustritt herhalten zu müssen*.

Soll also — höre ich den erstaunten Leser fragen — für den Fall, daß *ohne* Austrittsgesetz eine friedliche Verständigung *nicht* zustande kommt, die Situation der Münchner und Nürnberger Orthodoxie so belassen werden, wie sie heute ist und sollen keine Garantien geschaffen werden, um etwaigen späteren Ausschreitungen einen Riegel vorzuschieben? Zur Beantwortung dieser Frage könnte ich ja die Behauptung riskieren, daß eine Orthodoxie, die offen erklärt, daß sie den Austritt nicht will, sondern nur *dann* austritt, wenn sie hinausgetreten wird, nichts

heilsameres erleben kann, als ständig geknebelt zu werden, ohne die Möglichkeit des Austritts zu haben, weil im Zustand der Bedrückung das für ein prinzipienklares Judentum so unendlich notwendige Bewußtsein des zwischen Neologie und Orthodoxie bestehenden Gegensatzes weit besser erhalten würde, als bei einem unangefochtenen, durch Nichtbenutzung eines Austrittsgesetzes permanent werdenden Verbleib im Schoße einer neologen Gemeinde, wo das altjüdische עבור-Bewußtsein mit unabweislicher Notwendigkeit ebenso sicher wie selig entschlummern würde — könnte ferner wagen, zu behaupten, daß nachdem religionsgesetzlich bei „friedlicher Verständigung“ der Verbleib in einer neologen Gemeinde möglich ist, auch in friedlosem Zustande der Mitgliedschaft zur Neologie religionsgesetzlich nichts im Wege steht und der Gewissenszwang, auch wenn er noch so hart zum Ausdruck kommt, als so gar hart sicherlich nicht empfunden werden kann, nachdem es religionsgesetzlich möglich ist, auf irgend eine Weise durch Zugehörigkeit zu einer Reformgemeinde deren Existenzberechtigung einzuräumen und es doch demzufolge dem Religionsgesetze selber um die ausschließliche Existenzberechtigung der Orthodoxie unmöglich so ernst zu tun sein kann, wie es von dem prinzipienreitenden Flügel der Orthodoxie immerdar behauptet wird und daher doch auch z. B. der auf orthodoxe Kinder ausgeübte Zwang, an einem neologen Religionsunterricht teilzunehmen, im Lichte dieser Auffassung sogar als eine nicht zu unterschätzende propädeutische Vorbereitung zur künftigen Reformgemeindemitgliedschaft, als frühzeitige Anleitung zum weitherzigen Einräumen auch der neologen „Richtung“ begriffen und verteidigt werden könnte — könnte dieses und noch gar manches andere zu behaupten wagen, beschränke mich aber auf die „religionspolitische“ Gegenfrage: Ist denn — mit den Augen des Ohel Jakob gesehen — der Nürnberger Vertrag wirklich ein solch „schwächliches Kompromiß“, daß durch Erstreben eines bayrischen Austrittsgesetzes alle „religionspolitischen“, die Einheit des bayrischen Judentums gefährdenden Konsequenzen heraufbeschworen werden dürften?

Darf man einer neologen Gemeinde angehören, ja warum sollte denn, nachdem doch mit dieser Erlaubnis dem Religionsgesetz selber Duldung der neologen Richtung insinuiert wird, der

orthodoxe Gottesdienst nicht unter Aufsicht des neologen Rabbinats stehen dürfen, warum sollte der orthodoxe Rabbiner seinem neologen Kollegen nicht verantwortlich sein dürfen, und warum sollte es denn nicht gestattet sein, daß in der Ritualkommission neben dem Vereinsrabbiner auch der Gemeinderabbiner sitzt? Man befürchtet einen in der Zukunft ausbrechenden kulturkämpferischen Gesinnungswechsel? Ja, ist's nur an dem — dann möchte ich mir doch gestatten, folgende Frage aufzuwerfen: Wäre eine „religionspolitische“ Hypothese, die sich etwa so vernehmen liesse, daß es, um die Neologie im Zaum zu halten, nach all dem bisher Erlebten, eines leibhaftigen Austrittsgesetzes gar nicht bedürfe und schon die bloße Möglichkeit, daß eine vergewaltigte Orthodoxie den Austritt erstreben werde, imstande sei, der Neologie den Angstschweiß auf die Stirn zu treiben — wäre diese politische Theorie wirklich so brüsk von der Hand zu weisen, daß man nicht einmal versuchen sollte, sie für die Lösung der Revisionsfrage auch praktisch zu verwerten? Ich bin sonst kein Freund historischer Konjekturen, allein mit der Konjektur, daß die Frankfurter Reform zu ihren Börneplatz-Concessionen schon vor 1876 bereit gewesen wäre, hätte sie nicht bis zum letzten Augenblick gehofft, das Austrittsgesetz hintertreiben zu können, vermöchte ich mich selbst auf die Gefahr hin zu befreunden, daß dies von intimeren Kennern der Frankfurter Reformpsyche bestritten werden sollte. Daß aber dem Nürnberger Reformvorstand gegenüber schon das bloße Säbelrasseln mit dem Austritt genügt hat, um ihm eine Angst vor dem Austrittsgesetz, noch bevor ein solches erlassen, ja noch ehe der Entwurf eines solchen in Angriff genommen ist, in einer Weise einzujagen, daß er sich zu Konzessionen bequemte, zu welchen die Frankfurter Reform vor 1876 sich nie und nimmer verstanden hätte — gewährt er ja der Adas Israel einen Rechtsanspruch auf einen Zuschuß aus der Gemeindekasse und einen Beitrag zum Gehalt des Vereinsrabbiners (Konzessionen, die inzwischen noch wesentlich erweitert wurden) — dazu bedarf es keines historischen Konjekturalvermögens, das liegt ja in jenem angstgeborenen Paragraphen klar zu Tage, den er in den Vertrag hatte hineinbringen wollen und wonach der Verein Adas Israel sich verpflichten sollte, „seine an das Königliche Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulange-

legenheiten gerichtete, die Aenderung der die Verhältnisse der jüdischen Glaubensgenossen im Königreich Bayern und die Verhältnisse der Israelitischen Kultusgemeinden betreffenden Vorschriften bezielende Eingabe zurückzuziehen".

Die bayerische Orthodoxie war „politisch" klug genug, um diesen Paragraphen abzulehnen. Ich bin aber nun fest überzeugt, daß ein anhaltendes, eventuell mit steigender Heftigkeit fortzusetzendes Säbelrasseln mit dem Austritt Wunder wirken wird in Bayern, indem beim Anblick der säbelumgürteten, schwerterklirrenden Orthodoxie den neologen Machthabern die Lust vergehen wird, ihr auf dem Papier stehendes Knebelrecht in grausame Wirklichkeit zu verwandeln. Und mehr bezweckt ja der Ohel Jakob auch mit einem leibhaftigen Anstrittsgesetze nicht.

Freilich — Samson Raphael Hirsch — der den Austritt nicht als Kriegsmanoeuvre begriff, auf den vielmehr die bald nach der Proklamierung des Austrittsgesetzes einsetzende Opposition, die den Austritt aus der Reformgemeinde nach erfolgter Garantierung der versprochenen Zugeständnisse „nicht mehr als geboten" bezeichnete, „als eine Ungeheuerlichkeit und ein Jammer" wirkte, „deren Erfahrung einem das Herz brechen könnte" (das. S. 397) — war ein viel zu armseliger „Religionspolitiker", um ein blosses Säbelrasseln mit dem Austritt nicht geradezu unmoralisch zu finden, und wie er vor 1876 nicht im Traume an die Möglichkeit gedacht, daß jemals sein mit dem Herzblute seines Lebens errungenes Gesetz („Meine Gesundheit ist geschwächt", schrieb er damals, „meine Kräfte reichen nicht aus, ich habe auch diese Schrift nur mit Anstrengung und wiederholten Erholungspausen schreiben können") von Mitgliedern seiner eigenen Gemeinde benutzt werden würde, um sich vermittelst dieses „Sicherheitsventils" im Schoße der Reformgemeinde mit umso größerer und sichererer Behaglichkeit einzunisten, so würde er auch heute noch jeden Versuch, den Austritt als Handhabe für den Nichtaustritt zu mißbrauchen, mit der ganzen Wucht seines prophetischen Zornes verpönen. Spaß hat Samson Raphael Hirsch nirgendwo vertragen. Hier aber am allerwenigsten.

Der Ohel Jakob jedoch bedarf ja eines Austrittsgesetzes nur als einer Vogelscheuche, um besonders gefräßige Vögelein vom Weinberge des Herrn fernzuhalten. Allein auch das bisherige Drohen mit dem Austrittsgesetze hat sich ja, wie die Nürnberger Errungenschaften beweisen, als eine ganz wirksame Vogelscheuche erwiesen, um jene Vögelein, wenn auch nicht gänzlich zu vertreiben, aber doch ganz gehörig einzuschüchtern. Es meinen nun die Revisionsgegner, daß auf dem bisherigen Wege erfolgreich fortgefahren werden könne und letztere Vogelscheuche nur ruhig stehen gelassen zu werden brauche, um ihren Zweck zu erfüllen, zumal die Beschaffung ersterer Vogelscheuche ihnen recht kostspielig erscheint. Man muß schon Vorsitzender des Münchener Ohel Jakob sein, um ihnen diese Meinung zu verargen. R. B.

Moral und Wissenschaft.

Von cand. math. Samson Breuer.

In einem gleichbetitelten Aufsatz kommt der unlängst verstorbene berühmte französische Mathematiker Henri Poincaré unter anderem zu dem Ergebnis: „Es gibt keine wissenschaftliche Moral im engeren Sinne des Wortes und wird nie eine geben“. Sein Beweis beruht in der Hauptsache auf folgendem Gedankengang. Wenn der Schluss einer Beweisführung auf ein sittliches Postulat führen, sich also in die Form „Du musst“ oder „Du darfst nicht“ kleiden soll, so muss notwendig irgend eine der Voraussetzungen selber schon diese Form haben, mindestens eine der Voraussetzungen selber schon ein Befehl oder ein Verbot sein. Da aber alle Erfahrungen oder Axiome der Wissenschaft — z. B. die Lehren der Mathematik, die Ergebnisse des physikalischen Experiments — naturgemäss immer in die Form der Aussage sich kleiden, so kann aus deren logischer Verarbeitung immer nur wieder eine Aussage folgen. Es kann also unmittelbar jede Wissenschaft niemals etwas zur Begründung oder Widerlegung von Sittlichkeit und Moral beitragen.

Wir glauben, dass man die Berechtigung dieser Schlussfolgerung an sich schwer wird bestreiten können. Trotzdem aber oder vielmehr gerade deshalb wollen wir zu zeigen versuchen, dass das Judentum „eine wissenschaftliche Moral im engeren Sinne

des Wortes“ durchaus kennt, dass also die Sittengesetze der Thora in durchaus analoger Weise begründet werden können wie die Gesetze jeder anderen Wissenschaft. Es wäre ja auch auffallend, wollte die Thora von einem Volke, dem sie selber das Zeugnis ausstellt רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה (דברים ד׳ ו׳), dass es zu klarer wissenschaftlicher Erkenntnis höchstbefähigt sei, dem sie selber vorschreibt, sich auch der Wissenschaft zu widmen, die mit am meisten auf einmal erkannten Wahrheiten in strengster Gesetzmässigkeit sich aufbaut — wir meinen die Astronomie — כי היא חכמתכם ובינתכם (das.) זהו חישוב תקופות ומזלות (שבת ע״ה) — wollte die Thora von eben diesem Volke verlangen, dass es bei Erkenntnis ihrer selbst alles vergessen solle, was es gelernt an wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit und Skepsis, an klarer Denkweise und logischer Konsequenz. Auf einmal erkannten Wahrheiten baut sich das stolze Gebäude jeder ernsten Wissenschaft auf zu immer wachsender Höhe. Generationen bauen daran, eine auf den Schultern der anderen stehend. Doch wenn auch jede Generation von den Altvordern übernimmt, was jene gefunden und aufgebaut, wenn auch in der Weise des Bauens sie von ihnen manches vernehmen, in einem steht selbst das jüngste Geschlecht dem ersten gleich: in der Erkenntnis und Nachprüfung der Grundwahrheiten. Die Axiome jeder Wissenschaft sind als quasi selbstverständlich dem jüngsten Geschlecht in gleicher Weise einleuchtend wie dem ersten. Das physikalische Experiment, auf dessen Lehre sich eine grosse Theorie aufbaut, kann jederzeit und von jedermann in gleich ursprünglicher Weise nachgeprüft werden, wenn er auch jene Theorie nicht von neuem zu schaffen braucht. Also auch die Wissenschaft der Thora, die Wissenschaft von der jüdischen Moral. Die Art ihres Aufbaues, der דרך הלימוד, wird nicht von jedem Geschlechte neu geschaffen und ersonnen, die Resultate der Forschung der Altvordern, die תשובות הראשונים, übernehmen auch wir, um auf ihnen weiterzubauen, übernehmen sie als echte Wissenschaftler aber nicht im Vertrauen allein auf ihre Richtigkeit, sondern mit der unbedingten Pflicht, selber zum Quell zurückzukehren, um die Richtigkeit der Schlussweise zu begreifen. Aber die Grundlage! Wo ist die Voraussetzung, auf der die ganze Wissenschaft von der Moral sich aufbaut, jene Voraussetzung, die ihre Wahrheit in sich trägt, oder doch von

jedermann als wahr erkannt werden kann, die aber selber schon in die Form des sittlichen Postulats sich kleidet, auf dass sittliche Postulate aus ihr ferner gefolgert werden können? אתה הראת לדעת כי ד׳ הוא האלקים אין עוד מלבדו!

„Dein Bewusstsein von Gott ist kein Glauben, sondern ein Wissen und dein Wissen beruht nicht auf einem Berichte, auch nicht auf der Vermittlung einer schliessenden Gedankenverbindung, dein Wissen vor Gott beruht auf der Gewissheit selbsteigener, unmittelbarer, gleichzeitiger Sinneserfahrung deiner ganzen Gesamtheit“ (Comm. zu V, 4,35). Es ist also jedenfalls אתה הראת לדעת als Grundlage zum Aufbau einer Wissenschaft, als deren erste Voraussetzung — wenn ein Vergleich überhaupt gestattet ist — von mindestens der wissenschaftlichen Klarheit und Überzeugungskraft wie irgend ein mathematisches Axiom oder das Ergebnis eines physikalischen Experiments. Ist es aber auch eine Voraussetzung für die Wissenschaft von der Moral?

Man sollte meinen diese Frage verneinen zu müssen. Denn auf den ersten Blick ist auch אתה הראת לדעת nur eine Aussage über Existenz und Wesen Gottes, nicht aber ein sittliches Postulat, wie wir es eben forderten. Und „man kann nicht beweisen, dass man verpflichtet ist, der Gottheit zu gehorchen, selbst wenn es gelänge, den Beweis zu erbringen, dass diese Gottheit allmächtig . . . . . , dass sie gütig ist, und dass wir ihr zu Dankbarkeit verpflichtet sind“. (Poincaré, a. a. O.). Diese Auffassung von אתה הראת לדעת וכו׳ ist aber durchaus falsch. Denn es heisst nicht כי ד׳ הוא אין עוד מלבדו, sondern vielmehr כי ד׳ הוא האלקים אין עוד מלבדו. Gegenstand der Erkenntnis bei der sinaïtischen Offenbarung war nicht das Dasein oder die Einzigkeit Gottes, erster Gegenstand der Offenbarung war vielmehr אנכי ד׳ אלקיך, und, „indem dieser Satz nicht als eine Aussage, sondern als מצוה, als ein Gebot gefasst wird, spricht er nicht aus: Ich, ד׳, bin dein Gott, sondern: Ich, ד׳, soll dein Gott sein“ (Comm. zu II, 20, 2), soll dein אלקים, d. h. dein alleiniger Gesetzgeber in jeder Beziehung sein. Gegenstand der sinaïtischen Offenbarung war somit in erster Linie die von uns geforderte wissenschaftliche erste Erkenntnis von der Verpflichtung des Menschen zum Gehorsam gegen Gott, war die selber in die Form eines Befehls gekleidete wissenschaftlich erkannte Voraussetzung, die die einzige

Grundlage bildet zur logischen Entwicklung aller anderen Gebote der Thora, zur Wissenschaft von der jüdischen Moral und Sittlichkeit, d. h. zur Wissenschaft vom reinsten Menschentum überhaupt. Da ist es nun, wir möchten sagen, beinahe selbstverständlich, dass wie bei jeder anderen Wissenschaft, also auch hier die Grundlage der Wissenschaft von der Moral von allen Geschlechtern durchaus gleich ursprünglich erkannt wurde. Diese Grundlage — die wissenschaftliche Erkenntnis von unserer Gehorsamspflicht gegenüber Gott — ist sicher kein Axiom, ward vielmehr s. v. v. empirisch gewonnen. Die Überzeugung von der Geltungskraft empirisch erkannter Wahrheiten beruht darauf, dass sie nicht tradiert, sondern von jedermann — wiederum auf dem Wege des Experimentes — selber erkannt werden. Die Offenbarung nun, die Grundlage der wissenschaftlichen Moral, ist kein Experiment, das jedes Geschlecht von neuem ausführen könnte, aber sie braucht es auch nicht zu sein. Denn vollkommen gleich unseren Vätern haben wir alle bis ins späteste Geschlecht jene erste Erkenntnis gleich unmittelbar empirisch am Sinaï gewonnen. ולא אתכם לבדכם וגו' ואת אשר איננו פה עמנו היום (דברים כ"ט י"ג-י"ד) לפי שהנשמות היו שם ועדין גוף לא נברא (מדרש תנחומא שם).

In der Erkenntnis der Grundlage sind wir selber das erste Geschlecht, nur der weitere Aufbau ward uns von den Altvordern tradiert.

In Grundlage und Aufbau hat sich uns somit יראת ד', denn das ist ja jüdische Moral, als echte rechte Wissenschaft ergeben, commensurabel jeder andern Wissenschaft. Somit erschliesst sich uns das Verständnis jenes Prophetenwortes, das den Geist der Weisheit und der Einsicht, des Rates und der Stärke, der Kenntnis und der Gottesfurcht als Geist von gleichem Geiste uns zu erkennen lehrt, verstehen wir, wie dem Juden jede Wissenschaft nur im Dienste seiner Wissenschaft par exellence steht. Denn wenn unsere Weisen ז"ל uns lehren, auch die fremden Wissenschaften zu erforschen als פרפראות לחכמה, so verstehen sie unter dieser חכמה schlechthin eben die Wissenschaft der תורה d. h. יראת ד'. In der universitas literarum aber kann keine Wissenschaft, und also auch יראת ד' nicht, der anderen Wissenschaften entraten.

Augenschein (מראית עין).

Tue recht und scheue niemand: das ist auch so eines von den vielen Worten, die eine halbe Lüge für eine ganze Wahrheit ausgeben. Gewiss soll man das Rechte tun, ohne danach zu fragen, was Andere dazu denken. Beruht ja der Bekennermut unserer großen Männer auf diesem Ignorieren der öffentlichen Meinung. Zuweilen kann aber dieses Verschließen der Augen vor dem Eindruck, den die eigene Tat im Gemüte der Andern hervorruft, hart an die Grenze des Verbrechens streifen. Was würde auch aus dem gesellschaftlichen Leben, wenn Jedermann die Scheu vor dem Urteil des Andern gewaltsam unterdrücken wollte?

Von früher Kindheit an gewöhnte man uns, auf die Meinung, das Lob, den Tadel der Andern zu achten. Wenn wir unser Schulzeugnis entgegennahmen, war unser erster Gedanke, mit welchen Empfindungen werden es die Eltern lesen. Bei der Wahl der Kleidung, in der Art des Redens, beim Tonfall unserer Worte und in tausend anderen Beziehungen des alltäglichen Lebens: immer und überall schielen wir auf den Eindruck hin, den wir mit all diesem in fremden Gemütern erzeugen. Unser Wesen ist derart konstruiert, daß eine Verbannung des sozialen Hanges aus unserm Innern eine Umkehrung aller seelischen Triebfedern hervorrufen müßte.

Die Einführung des Sozial-Ethischen in die Religion ergiebt den halachischen Begriff des מראית עין. Auch dann, wenn wir eine מצוה üben, soll uns das Urteil des Nebenmenschen nicht gleichgültig sein. Man sollte meinen, wenn es irgend ein Gebiet giebt, wo ausschließlich die Rücksicht auf die Sache vorzuwalten hat, die Sphäre des Religiösen es sei. Hier, wo der Mensch zu Gott in Beziehung tritt, müßte doch das Umschauen zum Nebenmenschen als eine Trübung der Lauterkeit jener Beziehung, ja geradezu als eine Profanierung des Göttlichen empfunden werden. Gleichwohl spricht ר׳ שמואל בר נחמני im Jeruschalmi Schekalim 3, 2 das große Wort aus: בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שצריך אדם לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום בתורה דכתיב (במדבר ל״ב) והייתם נקיים מה׳ ומישראל בנביאים דכתיב (יהושע כ״ג) אל אלקים ה׳ הוא יודע וישראל הוא ידע ובכתובים דכתיב (משלי ג׳) ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם.

(Vgl. auch Mischna Schekalim 3, 2; Joma 38a; Peßachim 13a) Die Rücksicht auf Menschen ist gleichfalls ein wichtiger Faktor des sittlichen Lebens. Wie du rein dastehen mußt vor Gott, so mußt du rein dastehen vor den Menschen. Wie Gott dein Tun und Lassen bedenkt, so wird auch von den Menschen dein Tun und Lassen bedacht. Wie du nach Wohlgefallen in Gottes Augen ringst, so hast du auch das Wohlgefallen in der Menschen Augen zu erstreben.

Es soll also alles vermieden werden, was unsern Charakter, unser Tun und Lassen in ein falsches Licht rücken könnte. Das eigene Bewußtsein, nichts unrechtes zu tun, die Gewißheit, vor Gott rein dazustehen, darf uns nicht genügen. Wir müssen dafür sorgen, daß unsere Nebenmenschen keinen Anlass haben, uns anders zu sehen, als wir uns tatsächlich geben. Wir müssen aus unserm Tun und Lassen, einerlei ob es profane oder religiöse Mizwahandlungen sind, auch den Augenschein des Schlechten verbannen.

Nirgendwo ist die Gefahr dieses Augenscheines so bedrohlich nah wie in der jüdischen Religion. Eine bunte Fülle von Äußerungen des religiösen Lebens sprießt aus dem Gedankenbereich der Thora empor. Böte sie uns nichts anderes als Gedanken, dann wäre in ihr für מראית עין-Verdächtigungen kein Platz. Gedanken haben ihren Zweck erfüllt, wenn sie als persönliches Besitztum des Einzelnen eine Heimat finden, die sich dem Späherblick eines fremden Auges verschließt. Nur dann, wenn die Gedanken nach außen hin zu Formen werden, stellt sich die Gefahr des Augenscheines ein.

Der Zweck dieser מ״ע-Vorschriften ist klar: Da eine Tat immer vieldeutig ist, indem kein Menschenauge ihr verborgenes Motiv erkunden kann, soll die Welt des Scheines, in der wir nun einmal leben, wenigstens den Schimmer von Wahrheit behalten, den sie jener Vieldeutigkeit gegenüber zu behaupten vermag. Wir sind nun einmal auf das Urteil unserer Nebenmenschen angewiesen. Wer von ihnen wirklich urteilsfähig ist, wissen wir nicht. Wozu ihnen die Urteilsbildung erschweren, indem wir uns ihnen in einem Lichte zeigen, das sie vielleicht auf eine falsche Fährte führt?

Wer ist der beste Welt- und Menschenkenner? Wer am besten zu berechnen weiß, wie der Andere über die eigene

Handlungsweise denkt; wer die Kontrolle der öffentlichen Meinung respektiert und sie als einen wichtigen Faktor in seinen Kalkül einstellt. Die Genialität aller großen Staatsmänner beruht auf der Spürkraft dieser Berechnungskunst.

Nun sollte man aber glauben, daß dieser Respekt vor der öffentlichen Kontrolle nur in öffentlichen Dingen geboten ist. Deutlich scheiden sich ja die Einzelfälle der מ״ע-Halacha nach öffentlichen und privaten Dingen.

מ״ע auf dem Felde: Im שביעית-Jahr ist es verboten, Dünger auf einen Platz im Felde zu sammeln (um es im achten Jahre auf das Feld zu streuen), ehe die עוברי עבירה mit ihrer Feldarbeit fertig sind, weil es vorher den Anschein erwecken könnte, als gehörte man zu den עוברי עבירה und לזבל שדהו הוא מוציא. (Schebiith 3, 1). Ist das ganze Feld nur von 4 סאה, muß man ein Stück übrig lassen wegen des äußern Scheines, damit es nicht aussieht, als wolle man das ganze Feld düngen (Das. 3, 4). Feine Seide und Muschelseide (die am Meere wachsen) sind nicht bedenklich wegen כלאים, aber verboten wegen des Augenscheines (Klajim 9, 2).

מ״ע bei gottesdienstlichen Handlungen: Man darf nicht sagen בשר זה לפסח הוא, weil es den Anschein erwecken könnte, כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ (Peßachim 53a). Wenn einer von zwei, die schächten, sich מכוין לשם דבר הפוסל ist, dann ist die שחיטה possul. במה דברים אמורים כשהיה לו בה שותפות אבל אם אין לו בה שותפות אינה אסורה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו. Hierzu bemerkt der רמ״א: ויש אוסרין בכל ענין משום מראית עין ויש להחמיר (י״ד ש״ע 5, 3).

מ״ע am שבת und י״ט: Ob man am שבת durch einen Nichtjuden arbeiten lassen darf, hängt auch von der Rücksicht auf מ״ע ab (מ״ק 12). Man darf sein Bad nicht an einen עכו״ם vermieten, מפני שנקרא על שמו ועובד כוכבים זה עושה בו מלאכה בשבתות וימים טובים, weil der Nichtjude unter jüdischer Firma am שבת und י״ט darin arbeiten ließe (ע״ז 21b). Durchnäßte Kleider darf man am שבת nicht כנגד העם trocknen lassen, wegen מ״ע. (Sabbath 64 b). Ob es erlaubt ist, an Feiertagen מולך סולם משובך לשובך zu sein, hängt von der Rücksicht auf מ״ע ab: הרואה אומר להטיה גגו הוא צריך. Aus gleichem Grunde אין פרה יוצאת בשבת בזוג אעפ״י שפקוק משום דמחזי כמאן דאזיל לחינגא (Beza 9).

מ״ע in Bezug auf ע״ז: Wegen מ״ע ist es verboten, בפני ע״ז sich zu bücken, um sich einen Dorn auszuziehen, verstreutes Geld aufzusammeln, aus einer vorbeifließenden Quelle zu trinken; ebenso mit dem Munde das aus Steingesichtern am Brunnen hervorfließende Wasser aufzusaugen, מפני שנראה כמנשק לע״ז (ע״ז 12 a). Auch der איסור גומא בשוק (Chulin 41 a) beruht auf מ״ע in Bezug auf ע״ז. Und dergleichen mehr.

Alle diese wegen מ״ע verbotenen Handlungen spielen sich mehr oder weniger coram publico ab. Dagegen ist bei folgenden Dingen die Öffentlichkeit mehr oder weniger ausgeschlossen.

מ״ע in der Ehe: Jebamoth 21 a werden die שניות aufgezählt. U. a. heißt es: ומותר אדם באשת חמיו ובאשת חורגו וכו׳. Dazu תוס׳: ירושלמי אשת חמיו אסורה משום מראית עין.

מ״ע beim Essen: Fischblut, das an und für sich מותר ist, wenn man es im Gefäße angesammelt hat, ist verboten wegen מ״ע. Nur dann ist es erlaubt, wenn die Herkunft des Blutes vom Fische erkenntlich ist, כגון שיש בו קשקשים. Tropft Blut aus den Zähnen, die ein Stück Brot gebissen haben, so muss das Brot wegen מ״ע vom Blute gesäubert werden (י״ד ש״ע 66, 9 f.). Ißt man בשר בהמה mit חלב משקדים, so muß wegen מ״ע die Herkunft der Milch von שקדים dadurch kenntlich gemacht werden, daß man שקדים neben die Milch legt. (Das. 87, 4).

Diese Einführung der מ״ע-Rücksicht in das Privatleben erklärt sich damit, daß in Wirklichkeit die Grenzen zwischen Privatem und Oeffentlichem sich kaum fest bestimmen lassen. Besonders klar zeigt sich das bei der Ehe. Wenn hier, wo doch die privateste Beziehung des individuellen Lebens der Beurteilung untersteht, gleichwohl die Rücksicht auf מ״ע die Halacha wesentlich bestimmt, so erklärt sich dieses Hinübergreifen der öffentlichen Kontrolle in die persönlichste Sphäre des Einzelnen nur aus dem Charakter der Ehe als einer öffentlichen Institution, die zu ihrer Weihe und Beglaubigung der Zeugenschaft zweier Gesellschaftsvertreter bedarf. Ja, es wird sogar in der Halacha die Meinung vertreten, die Publizität dieser Einrichtung sei groß genug, um die Rüchsicht auf מ״ע zu überwinden: קלא אית ליה למלתא (Sota 43 b), der Ruf, wie, zwischen welchen Verwandtschaftsgraden eine Ehe zustande kommt, dringt in die

Oeffentlichkeit hinaus und bringt die Stimme jedweder Verdächtigung zum Schweigen. Tatsächlich wird im ב״י im Gegensatz zu dem oben erwähnten Jeruschalmi entschieden: שני חורגים הגדלים יחד בבית מותר כל אחד באשת חבירו. Schwieriger ist's die מ״ע-Rücksicht beim Essen zu verstehen. Das Essen ist keine öffentliche Einrichtung wie die Ehe. Wenn trotzdem auch beim Essen die Rücksicht auf מ״ע obwaltet, so erklärt sich das blos aus der Erwägung, daß schon die Möglichkeit, bei einer Tat vom Andern beobachtet zu werden, dieser Tat den Charakter der Publizität verleiht. Warum freilich die Halacha die Rücksicht auf מ״ע nicht einmal dort sistiert, wo selbst diese Möglichkeit ausgeschlossen ist, werden wir im weiteren Verlauf unserer Untersuchung zu erwägen haben.

Nur in einer Beziehung noch scheinen die einzelnen Fälle der מ״ע-Halacha sich von einander wesentlich zu unterscheiden: in dem höheren Grad der Publizität, der einer religiösen Handlung zukommt, wenn sie eine Bekenntnistat ist, wie die Hut des Sabbaths, und die Hut vor עבודה זרה.

Die Hut des Sabbaths. Hier ist die Rücksicht auf מ״ע umsomehr geboten, als ja die Heilighaltung des Sabbaths eine die Wirkung auf die Oeffentlichkeit berechende nationale Bekenntnistat ist. „Gehört doch die Ertötung oder Belebung der Sabbatidee in den Gemütern nationaler Genossen als ein so wesentliches Moment mit zu den Zwecken der Sabbatinstitution, daß wie bei keinem andern Gesetze, außer dem begrifflich verwandten הלול השם, der Begriff פרהסיא einen so wesentlichen Einfluß übt, daß das Verbrechen der Sabbatentweihung בפרהסיא, d. i. vor dem Bewußtsein einer wirklichen nationalen Gesamtheit, d. i. zehn nationaler Genossen, geübt, מחלל שבת בפרהסיא, dem עובד עבודה זרה gleich geachtet ist und mit dem Gesamtjudentum gebrochen hat: מומר לכל התורה כולה.“ (Komm. Ex. 31, 14). פרהסיא und מ״ע sind verwandte Begriffe. Daher sollte man niemals vergessen, daß die Erweckung eines Augenscheins am Sabbath eo ipso das Wesen der Sabbatheiligung berührt. Insbesondere sollte die Verwandtschaft von פרהסיא und מ״ע bei der Beurteilung des in so weiten Kreisen grassierenden שותפות-Unwesens am Sabbath (vgl. die oben citierte Stelle ע״ז 21 b) etwas ernster berücksichtigt werden, als es konzessionslüsterner Stimmung genehm sein mag.

Der מחלל שבת בפרהס״א ist dem עובד עבודה זרה gleichzustellen. In beiden Fällen findet eine bekenntnismäßige Leugnung religiöser Fundamentalsätze statt. Auch die מ״ע-Besorgnis erwächst in beiden Fällen aus dem gleichen Motiv: es soll der Anschein eines öffentlichen Bekenntnisses häretischer Grundsätze vermieden werden. Hier ist ein Exkurs über jüdische Gemeindepolitik am Platz. Man sollte die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gemeinde nicht so leicht nehmen, wie es diejenigen tun, die einen förmlichen horror haben vor allem, was mit dem „Austrittskampf“ zusammenhängt. Man sollte sich dabei nur eines vor Augen halten: Wenn es verboten ist wegen מ״ע, sich zu bücken, um sich einen Dorn aus dem Fuß zu ziehen vor einer ע״ז, um verstreutes Geld aufzusammeln vor einer ע״ז, um zu trinken aus einer Quelle, die an einer ע״ז vorbeifließt, mit dem Mund das aus Steingesichtern am Brunnen hervorfließende Wasser aufzusaugen, מפני שנראה כמנשק לע״ז — wie müßte erst die öffentliche Mitgliedschaft zu einer Reformgemeinde משום מ״ע verboten werden! —

Alles Bekenntnismäßige wie שבת und ע״ז ist — schon rein begrifflich — der Mißdeutung durch מ״ע leichter ausgesetzt als eine Übung, die nicht auf Andere, sondern blos auf den Übenden selbst zu wirken berufen ist. Indessen wird auch dieser Unterschied gegenstandslos durch den Ausspruch von רב: כל מקום שאסרו חכמים מפני מ״ע אפילו בחדרי חדרים אסור (Sabbath 65 a), alles was die Weisen wegen des Augenscheins verboten haben, ist auch in der verborgensten Kammer verboten. Damit ist jeder Unterschied zwischen privater Übung und öffentlicher Bekenntnistat für praktisch belanglos erklärt.

Welcher Gedanke mag nun aber wohl diesem Ausspruch von רב zugrundeliegen?

Zunächst müssen bei der Beantwortung dieser Frage zwei Theorien berücksichtigt werden, die der ר״ן zum ersten פרק in ביצה mitteilt und die für den Ausspruch von רב sowie für das ganze Thema vom Augenschein von grundlegender Bedeutung sind. In dem erwähnten ר״ן heißt es im Verlauf der Diskussion über den Satz von רב: וחלקו ואמרו דכשחושדין אותו בדבר שאלו עשאו עבד איסורא בהכי אמר אפילו בחדרי חדרים אסור.... אבל היכא שחושדין אותו שסוברין שהוא עושה איסור ואינו עושה אותו בכי ה״ג בצנעה שרי....

שכיון שהדבר מותר אלא שהרואים טועים וחושבים שהוא אסור דוקא במקום רואים הוא דאסור אבל שלא במקום רואין שרי כיון שאין חושדין אותו בדבר שהוא אסור אלא בדבר שהן סוברין שהוא אסור ואיני אומר כן אלא הנהו לא שייך בדרב כלל דרב ה״ק דכל דבר שהוא מותר גמור וחכמים אסרוהו מפני מראית העין בלבד אין לחלק בו בין ר״ה לרה״י שאם אתה מתיר לו ברה״י אף הוא יעשה כן ברשות הרבים כיון שהדבר מותר ויאמר אין כאן רואין וכן נמי יש להם לחכמים לחוש שמא יראהו אדם ברה״י ולאסור לגמרי....

Es ist also fraglich, ob רב bei seinem Ausspruch nur solche Fälle im Auge hatte, bei welchen der Augenschein die Übertretung eines wirklichen איסור vortäuscht, oder ob dieser Ausspruch sich auch auf solche Fälle bezieht, bei welchen der durch den Augenschein hervorgerufene Verdacht auf einer irrigen Meinung des Zuschauers beruht. Der Wortlaut des Satzes spricht für das Letztere: der איסור, um den es sich in diesem Satze handelt, entsteht erst durch das Verbot der חכמים; es ist gleichgültig, ob der Zuschauer irrt oder nicht, es genügt, wenn eine Tat so aussieht wie ein Vergehen, um sie auch בחדרי חדרים zu verbieten. Damit wird im tiefen Grunde von dem Eindruck einer zweideutigen Tat auf den Zuschauer abgesehen und der von den Weisen מפני מ״ע aufgestellte איסור durch den objektiven Charakter der Tat selbst, durch die Tatsache ihrer Zweideutigkeit motiviert. Ich möchte nun folgende Hypothese wagen. Die auch im ר״ן erwähnte Begründung jenes Satzes: ein היתר für רה״י würde auch zu einem היתר für רה״ר führen, ist nur die in der Halacha übliche Form, unter welcher die חכמים ihren איסור ausgesprochen haben, ohne daß damit der Grundgedanke, der sie bei der Erweiterung ihres איסור von רה״ר auf רה״י leitete, schon gleich genau bezeichnet wäre. Dieser Grundgedanke scheint uns in folgendem zu liegen.

Der jüdischen Anschauung stellt sich die Persönlichkeit des Einzelnen als eine zwiefache, in sich selbst gespaltene dar. Die Tatsache, dass wir uns selbst beobachten, bestimmen und erziehen können, beruht auf dieser Zweiteilung des Individuums. Denken wir z. B. an den Begriff der Scham: in seinem Ursprung geht er auf die Beziehung des Einzelnen zum Anderen zurück. Ursprünglich schämt man sich nur vor Anderen. Die ethische Ueberlegung führt den Menschen dazu, sich auch vor sich selbst zu schämen. Eine ganze Reihe religionsgesetzlicher Normen (z. B. die הל׳ בית הכסא) ist aus dem Willen der jüdischen Religion erwachsen, diese

ethische Ueberlegung in feste Bahnen zu lenken. Im Kommentar zum 3. B. M. S. 15 wird die ganze Einrichtung der סמיכה beim Opfer aus dem Gedanken dieser Zweiteilung des Individuums entwickelt. Was hindert uns anzunehmen, dass er auch dem Ausspruch von רב zugrunde liegt? Auch in der Einsamkeit, auch בחדרי חדרים soll man zweideutige Handlungen unterlassen. Es sieht Niemand zu? Es genügt, wenn der Ausübende davon weiss, um sie zu verbieten. Nicht auf den Eindruck auf Andere, der subjektiv verschieden sein kann, auf den objektiven Charakter der Zweideutigkeit selbst kommt es an.

Wie verträgt sich's aber mit dieser Anschauung, wenn תוס' zu Chulin 41a bemerkt: Der Mischnasatz, wonach es erlaubt ist, גומא בתוך ביתו zu machen, obwohl es בשוק verboten ist, widerspreche nicht dem Grundsatz von רב, weil הרואה שעושה בביתו אומר לנקר חצרו הוא צריך, weil hier die Möglichkeit des Augenscheins durch eine naheliegende Deutung, welche der Zuschauer dem wahrgenommenen Vorgang geben werde, verhindert wird?

Daraus geht doch offenbar hervor, dass dem Grundsatz von רב der Gedanke zugrunde liegt: auch der Einsame kann selbst בחדרי חדרים von einem fremden Auge bei einer zweideutigen Handlung ertappt werden — was unserer Hypothese von der Zweiteilung des Individuums widerstreiten würde. In Wirklichkeit ist aber der Satz: הרואה שעושה בביתו אומר וכו' nichts anderes als eine Umformung jener Idee von der Zwiespältigkeit des Einzelnen in ein deutliches, konkretes, praktisch handliches Bild: das Individuum, das in der Theorie doppelt gedacht wird, kann — wenn auch in der Praxis diese Theorie aufrecht erhalten werden soll — tatsächlich nur so behandelt werden, als ob es in der Einsamkeit jeden Augenblick von fremden Augen überrascht werden könnte. Natürlich darf niemals außer acht gelassen werden, daß diese Zwiespältigkeit des Individuums in jedem Einzelfall das Produkt einer jedesmaligen ethischen Überlegung der Halacha ist; sie haftet dem Individuum keineswegs als eine natürliche, ursprüngliche Eigenschaft an; denn sonst wäre nicht einzusehen, warum die Halacha den Satz des רב nur auf איסורי דאורייתא beschränkt.

R. B.

Literarisches.

„Austrittsspiel", Offener Brief von Kommerzienrat Sigmund Fraenkel in München an Herrn Rechtsanwalt Dr. jur. Isaac Breuer in Frankfurt a. M. — Frankfurt a. M. 1914, in Kommission bei J. Kauffmann. — 46 Seiten Groß-oktav, Ladenpreis: 60 Pfg.

Ein interessantes Schmähschriftchen. Verfasser legt Wert darauf, auf Seite 6 bekannt zu geben, er sei nur ein „einfacher Wollhändler". Diese Hervorhebung ist nicht ganz überflüssig: Nach dem Ton, den das Schriftchen hie und da anschlägt*), wäre man sonst gar zu leicht geneigt gewesen, eher die Autorschaft eines Anderen, denn eines Wollhändlers zu diagnostizieren. Gegenüber der runden Erklärung des Verfassers kann diese Diagnose natürlich nicht aufrecht erhalten werden. — Die fleißige Arbeit ist recht gewandt geschrieben, und nur ab und zu erinnern einige ungelenke Redewendungen an die banausische Tätigkeit des Autors. — Wie natürlich, steht die Person des Dr. Isaac Breuer im beherrschenden Mittelpunkt der Abhandlung. Doch kann man nicht behaupten, daß Verfasser in der Würdigung dieser Person zu wissenschaftlicher Klarheit sich durchzuringen vermocht hat. Auf Seite 46 ist ihm Breuer seitens der Vorsehung „mit kostbaren Gaben des Geistes, mit Wissensfülle, mit der Eignung zu formvollendeter stilistischer Ausdrucksweise begnadet". Allein auf Seite 33 kommt er nach überaus tiefen Meditationen zu dem niederschmetternden Ergebnis, daß Breuer keine genügende Qualifikation zum bayerischen Minister besitze, ja daß der angeblich von Breuer vorgetragene neue, gesetzgeberische Vorschlag „jedem bayerischen Referendar, der ihn im Assessorexamen befürwortete, einen glänzenden Durchfall unbedingt sichern würde". Das ist unlogisch. Man kann es dem Verfasser nicht glauben, daß die Gnadenfülle der Vorsehung nicht einmal fürs Assessorexamen ausreichen sollte. Irgendwo muß da ein Fehler stecken. — Verfasser ist in seiner Schrift entsetzlich aufgeregt. Da die gegenwärtige Lage des Wollmarkts diese Aufregung keineswegs rechtfertigt, muß man nach tiefer liegenden Gründen schürfen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man vermutet, daß Verfasser sich über den Artikel

*) Verfasser erklärt z. B. am Schluß, mit „solchen Leuten" wie Dr Breuer nicht diskutieren zu wollen! Bloß Briefe schreibt er an ihn!

des Dr. Breuer in Nr. 4 dieser Hefte furchtbar geärgert hat. Nur muß man dann wieder Gründe für diesen Ärger suchen. Der Artikel selber, sollte man meinen, war gar nicht geeignet, Ärgernis zu erregen. In schlichten, rein sachlichen Worten ist da gesagt worden, daß der Austritt für die Schüler Rabb. Hirschs — nicht nur für seine Enkel — eine rein religiöse Angelegenheit sei, die es in erster Reihe mit dem Gewissen zu tun habe und nicht zu einem politischen Kampfmittel mißbraucht werden dürfe. Ist das so schlimm? Ist das so neu? Und doch hat dieser anspruchslose Artikel auf Verfasser die elementare Wirkung eines Reizmittels ausgeübt: Alles, was er seit langem gegen Dr. Breuer — und nicht nur gegen diesen — im Herzen barg, hat er, bunt ineinander gemengt, in dieser Schrift vomiert. Ihm ist nun verhältnismäßig wohl. Aber wehe dem Leser. . . .

Mußte denn diese Schrift — vom subjektiven Zwang des Verfassers abgesehen — geschrieben werden? Ist es nicht jedem Einsichtigen sonnenklar, daß die „Monatshefte" sich gegen einen „Austrittskämpfer" unbedingt zu kehren hatten, der den „Kampf" um den Austritt mit dem Kampf für den Proporz, dem Kampf für die Zentralkasse (diese anerkannt größte Gefahr für die Orthodoxie) zu verbinden weiß, der mitten im „Kampf" um den Austritt seinem zuständigen Orgelrabbiner das bündige Versprechen erteilt, niemals auszutreten, der den bedeutendsten Gegner des Austritts als „großen und edlen Friedensfürsten in Israel" feiert, der für seine Vaterstadt Breslauer Verhältnisse inbrünstig herbeisehnt? Eines ist klar: Wer solche Gegensätze in sich zu vereinen weiß, ist gewiß kein „einfacher", sondern ein recht komplizierter Wollhändler, und wenn die Gegensätze und Widersprüche sich immer mehr anhäufen, dann fordert schließlich die mißhandelte Natur ihr Recht und bei geringstem Kitzel kommt es zu unerwünschter Katastrophe. Dieser Brief ist eine Katastrophe. Er dient der subjektiven Erleichterung seines Verfassers. Sachlich enthält er — wie ein angesehener Gesinnungsgenosse in Bayern sagte — viel Geschrei und wenig, sehr wenig — Wolle.

J. B.

Schluss des redaktionellen Teiles am 27. Mai 1914.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Jahrgang I. Heft 8.

Redaktionelle Vorbemerkungen.

Unsere Leser werden sich aus den Darstellungen in den ersten Nummern dieser Zeitschrift erinnern, welche Bedenken wir gegen die damals geplante Realisierung der Agudah-Idee — niemals gegen die grosse Idee selbst — hatten. Es freut uns, unserem Leserkreis mitteilen zu können, dass eine vollständige Wandlung eingetreten ist.

Die Führer der Chassidim sandten vor ca. 10 Wochen einen Emissär, welcher als Grundbedingung der Mitarbeit einen vollkommen ausgearbeiteten Statutenentwurf mitbrachte.

Nach eingehenden Unterhandlungen haben sowohl Herr Rabbiner Dr. Breuer (dieser unter der Bedingung, dass seine Unterschrift vor seinen Verhandlungen mit Ungarn nicht veröffentlicht würde,) wie auch Herr Jacob Rosenheim und Herr Jacob Strauss schriftlich ihre Zustimmung zu dem Statut gegeben. Ebenso hat die Plenarsitzung des provisorischen Komitees ihr Einverständnis mit dem Statut einstimmig beschlossen.

Die blosse Nebeneinanderstellung des früheren Statutenvorschlags seitens des provisorischen Komitees und der jetzt angenommenen Fassung wird jedem Unbefangenen klar zeigen, welch grundlegende Wendung der Dinge eingetreten ist.

Nichtsdestoweniger werden wir uns bemühen, die wichtigsten Punkte in scharfen Umrissen hervorzuheben.

Wir betrachten es als ein gutes Symptom, dass auch hier wieder einmal das Licht aus dem Osten kam. Die in unserem

Organ stets betonten Tendenzen haben allgemeine Anerkennung gefunden.

Indem wir die wesentlichen Bestandteile dieses Statuts, wie es bei Herrn Rabbiner Dr. Breuer deponiert ist, der öffentlichen Diskussion übergeben, glauben wir der Oeffentlichkeit einen grossen Dienst zu erweisen.

Aus dem zweiten Statuten-Entwurf der Agudas Jisroel.

Programm der Aguda (Kap. 1)

ist, die geistige und materielle Lebenskraft der jüdischen Gesamtheit im Sinne unserer heiligen Thora zu fördern.

Daher erstrebt die Aguda:

1) Zu sammeln und zu vereinigen unter das Panier unserer heiligen Thora diejenigen Juden, die den Willen und die Sehnsucht haben, das Judentum zu erhalten und zu fördern.

2) Die materiellen Lebensbedingungen unserer Brüder in den Ländern, wo sie in Not und Drangsal leben, nach Möglichkeit zu verbessern; Sorge zu tragen für das Los unserer in die Ferne wandernden Brüder, damit uns keiner entfremdet werde; in Fällen hereinbrechender Not Hilfsaktionen einzuleiten und zu fördern.

3) Zu erheben „das Horn der Thora" und ihr Studium zu mehren durch Errichtung von Thoraschulen und Jeschiboth; ihren Einfluß zu verbreiten durch eine von jüdischem Geiste getragene Literatur und Presse; die jüngere Generation auf den Knien von Thora und Mizwoth zu erziehen, entsprechend den Bedingungen eines jeden Landes.

4) Das Leben des heiligen Landes zu fördern, mit der Kolonisation desselben sich zu befassen und es zu einem jüdischen Zentrum zu gestalten in geistiger und materieller Hinsicht im Sinne des Religionsgesetzes und im Geiste unserer heiligen Thora. All dieses aber nur mit Zustimmung der Thora-Weisen und -Größen des heiligen Landes.

5) Das von den Vätern überlieferte gesetzestreue Judentum gegen alle seine Widersacher in Schutz zu nehmen.

סימן א׳.

הפרוגרמה:

להחיות ברוח תורתנו הקדושה את כלל ישראל ברוחניות ובגשמיות.

וע״כ האגודה שואפת:

א) לכנס ולאגד תחת דגל תוה״ק את היהודים החפצים והשואפים לקיום והפרחת היהדות; שיהיו כל מעשינו בחיים ברוח התורה והמצוה.

ב) להטיב באופן „ריאלי״ את תנאי החיים החומריים של אחינו בארצות שהם חיים בלחץ ובצער, ולדאוג בעד גורל אחינו הנודדים למרחקים לבל ידח ממנו נדח, ולסדר ולהחזיק מוסדי עזרה בכל צרה שלא תבוא.

ג) לרומם את קרן התורה ולהגדיל את למודה ע״י ת״ת וישיבות, להפיץ מעינותיה חוצה ע״י ספרות חרדית ועתונים ברוח היהדות, ולחנך את הדור הצעיר על ברכי התורה והמצוה לפי תנאי כל מדינה ומדינה.

ד) להחיות את ארץ אבותינו ולעסוק בישיבתה ושכלולה ולעשותה למרכז ישראלי רוחני וחמרי על פי הדת ורוח תוה״ק ורק ע״פ הוראת חכמי וגדולי התורה שבארץ הקדושה.

ה) להגין על היהדות הנאמנה למסורת אבות לפני כל הקמים עליה.

הערה: מפורש יוצא שהכרעת כל דיני תורה ובירורי הלכה שאין להם כל מגע קריב לעניני האגודה, אינם נכנסים בגביל האגודה ואין לה כל רשות להתערב בעניני דת ודין.

סימן ה׳.

חובות ועד חכמי התורה וזכויותיו.

א) הואיל והתורה הקדושה היא הנפש החיה בגוף האגודה, אליה אנחנו שואפים וממנה אנו רוצים לקבל הודה, זיוה והדרה, לכן צריכים אנו להעמיד את חכמי התורה בשורה הראשונה בכל מפעל ומעשה כלפי פנים וכלפי חוץ, ובהכרח שבכל שאלה מילדי יום יום עלינו לשמוע בראשונה את דעת בעלי התורה, שיחוו את דעתם בכלליות ובפרטיות ולכן אם תוצע איזה שאלה לפני המרכז הכללי או הועד הגלילי וכל חומר השאלה לפרטותיה עובד כבר ע״י ועד ההנהגה אז תגש בראשונה לפני ועד חכמי התורה ואם כל חברי הועד שישבו במסבה אחת יביעו דעתם בהסכמה כללית אז אינם צריכים

Bemerkung: Es sei ausdrücklich bemerkt, daß Entscheidung von religionsgesetzlichen Fragen und halachischen Angelegenheiten, die nicht unmittelbar mit den Aufgaben der Aguda zusammenhängen, nicht in die Kompetenz der Aguda fallen und sie im allgemeinen nicht das mindeste Recht hat, sich in religionsgesetzliche Angelegenheiten einzumischen.

Der Rabbinerrat (Kap. 5).

§ 1.

Die heilige Thora ist die Seele im Körper der Aguda. Ihr (der Thora) wallt unsere Sehnsucht zu und die Strahlen ihrer Pracht, ihres Glanzes und ihrer Herrlichkeit sind es, in denen wir uns sonnen. Daher sind wir verpflichtet, die Weisen der Thora bei jedem Werk und bei jeder Tat, (die wir) nach innen und nach außen (vollbringen), **in die vorderste Reihe zu stellen.** Bei jeder Frage, die irgendwann auftaucht, sind wir verpflichtet in erster Linie die Thorakundigen zu hören, die ihre Ansicht in allgemeinen und speziellen Dingen kundzugeben haben.[1]) Wenn irgend eine Frage das große Aktionskomitee oder eine Landesverbandsleitung beschäftigt, dann hat sie in erster Linie vor den Rabbinerrat zu kommen. Liegt ein einstimmiger Beschluß des Rabbinerrates vor, dann ist er nicht verpflichtet, für seinen Beschluß Gründe anzugeben,[2]) vielmehr bleibt der Beschluß so bestehen, wie er gefaßt wurde. Nur wenn die Meinungen auseinandergehen, soll die Angelegenheit mit schriftlicher Darlegung des abweichenden Standpunktes an das Aktionskomitee zurückgehen, welches die Angelegenheit von neuem so bearbeitet, daß sie auch der Meinung der Minorität (im Rabbinerrate) entspricht. Ist auch dann keine Einstimmigkeit zu erzielen, wird nach Mehrheitsvotum entschieden.

§ 2.

Die Beschlüsse des Rabbinerrates kommen vor das Aktionskomitee, welches die nötigen Vorbereitungen trifft, um die Be-

---

[1]) In dem früheren Entwurf (Kap. 9 § 57) war die Klausel eingefügt: „soweit sie auf das Religionsgesetz Bezug haben“.

[2]) In dem früheren Entwurf (Kap. 9 § 61) wird der Rabbinerrat verpflichtet, seinen Beschlüssen ausführliche Begründungen beizugeben.

כל טעם ונמוק לדבריהם וכאשר יגזרו אומר כן יקום. אבל אם יהיו חלוקי דעות ביניהם אז צריכים שני הצדדים לברר את דבריהם וטעמיהם בכתב והשאלה תושב לועד ההנהגה לעבד אותה מחדש באופן שתתאים גם לדעת המועטים, ואם גם אז ועד חכמי התורה יתחלקו בדעותיהם תכריע דעת הרוב.

ב) ההצעות שתוצענה מצד ועד חכמי התורה בנוגע לעניני האגודה, צריך הועד להגיש אותן לפני ועד ההנהגה לעבד את כל הומר ההצעה שתהיה מוכשרת להתגשם בחיים ואח״כ תושב ההצעה לועד חכמי התורה לדון עליה עוד הפעם אם נתעבדה כחפצם.

ג) חובות ועד חכמי התורה הן: א) להשגיח ולפקח שכל מעשי האגודה יהיו עפ״י רוח התורה והמצוה. ב) להשיב על כל שאלה המוצעת לפניו הן מאת הכנסיה הגדולה, הן מאת המרכז הכללי והן מאת ועד ההנהגה בהקדם האפשרי לבלי לגרום עכוב במהלך עניני האגודה. ג) לבחור חברים עם ממלאי מקומם לועד ההנהגה, והחברים עם סגניהם להמרכז הכללי.

ד) כל האורגנים של „אגודת ישראל" מחויבים למלאות את דרישות ועד חכמי התורה ובאי כחו לכל אשר ידרוש מהם; לעזור לו בעבודתו, להמציא לו את כל הידיעות אשר ידרוש מהם או כאשר יקרא המרכז הכללי לאספה וכיו״ב.

ה) כשועד ההנהגה רואה צורך גדול למהר בהוצאת איזה ענין לפועל וחברי ועד חכמי התורה יושבים איש איש במקומו ואינם במסבה אחת, אז הרשות ביד ועד ההנהגה לפנות בשאלתו לכל ועד חכמי התורה בכתב ולהגביל להם מועד לתשובתם ואם רק שני שלישים מהחברים יענו על השאלה תפתר השאלה עפ״י הכרעת הרוב של העונים. ואם עבר הזמן המוגבל ושני שלישים לא ענו, מחויב ועד ההנהגה לקבוע זמן שני, ואז תפתר השאלה ע״פ הכרעת הרוב של העונים כמה שלא יהיו.

הערה: להגבלת וקביעת הזמנים יש רק אז תוקף אם התומים עליה על כל פנים שנים מחברי ועד חכמי התורה שבתוך ועד ההנהגה.

ו) לועד חכמי התורה נכנסים כ״א חברי „אגודת ישראל" עם כ״א סגנים המפורסמים במדינתם לגדולי התורה והיראה הנבחרים רק על ידי חכמי התורה וגדולי הדור; ובאספה הראשונה של חכמי ישראל יסדרו לעצמם את סדר הבחירה וקביעות זמן ישיבותיהם ומספר הנבחרים מכל מדינה ומדינה.

ז) הרשות ביד כ״א חברי הועד להוסיף על מספרם מסגניהם עד ל״ו או מיתר חכמי התורה.

ח) חברי ועד חכמי התורה נבחרים לשתים עשרה שנה, ואולם כדי להפטר מההתפטרות כל החברים בפעם אחת יוצא ע״פ גורל שליש

schlüsse zur Ausführung zu bringen. Hierauf kommt die Angelegenheit wieder vor den Rabbinerrat, der noch einmal darüber zu befinden hat, ob auch in Wirklichkeit nach seinem Willen gehandelt wurde.

§ 3.

Die Pflichten des Rabbinerrates sind:

1) Darüber zu wachen, daß alle Aktionen der Aguda dem Geiste von Thora und Mizwa entsprechen.
2) Jede Frage, die ihm von dem Kongreß, dem weiteren oder engeren Aktionskomitee vorgelegt wird, möglichst bald zu beantworten, damit der Geschäftsgang der Aguda keine Störung erleidet.
3) Die Mitglieder und deren Stellvertreter für das Aktionskomitee, sowie die Mitglieder und Beisitzer für das weitere Aktionskomitee zu wählen.

§ 4.

Alle Organe der Agudas Jisroel sind verpflichtet, die Forderungen des Rabbinerrates und seiner Abordnungen, was immer er von ihnen fordern mag, zu erfüllen; ihn in seiner Arbeit zu unterstützen, ihm alle Auskünfte, die er bei ihnen einholt zu erteilen, oder wenn er das weitere Aktionskomitee zur Versammlung einberuft u. dergl. m.

§ 5.

Soll eine außerordentlich dringende Angelegenheit rasch erledigt werden, dann ist das Aktionskomitee berechtigt, wenn die Mitglieder des Rabbinerrates nicht zu einer Beratung zusammentreten können, sich mit seiner Frage an jedes einzelne Mitglied des Rabbinerrates zu wenden und für die Abgabe der Antwort einen Zeitpunkt festzusetzen. Wenn dann mindestens $^2/_3$ der Mitglieder die Anfrage beantworten, dann soll die Angelegenheit nach dem Mehrheitsvotum der Antwortenden erledigt werden. Verstreicht die festgesetzte Zeit, ohne daß $^2/_3$ antworten, dann muß das Aktionskomitee einen zweiten Zeitpunkt festsetzen. Hierauf wird die Angelegenheit noch dem Mehrheitsvotum der Antwortenden, ohne Rücksicht auf ihre Zahl, erledigt.

Bemerkung: Die Festsetzung der Zeitpunkte ist nur dann giltig, wenn mindestens zwei von den im Aktionskomitee den

מהם ונבחרים אחרים תחתיהם, והמתפטרים יכולים להבחר מחדש, וכתום שתים עשרה השנה מתפטרים כלם ותהינה בחירות חדשות.

ט) במקום קביעת ועד ההנהגה צריכים לקבוע לשכה מיוחדה בעד ועד חכמי התורה עם כל מכשיריה, היינו: מנהל, מזכיר, ארכיון ועוד, עם מעון מרווח ומהודר בעד אחד מחברי הועד שיבא שמה איש איש חליפות חודש בתור ראש הלשכה וחבר לועד ההנהגה כפי אשר יסדרו ביניהם חברי הועד ומכהן במשמרתו לפי רוב העבודה וכל ההוצאות נתנות מאוצר האגודה.

י) אם צירי ועד חכמי התורה הביעו איזה ערעור דתי נגד איזו מהחלטות המרכז הכללי או ועד ההנהגה, נדחית הוצאת ההחלטה הזאת לפועל עד שתבוקר ע״י ועד חכמי התורה.

יא) חברי הועד מתאספים פעם אחת בשנה לשקוד על טובת האגודה והפרחתה בעניני הדת והאמונה, וגם כשראש הועד בצרוף חבריו שבועד ההנהגה רואה צורך להזמין את כל חברי הועד לאספה יוצאת מן הכלל.

יב) בצאת אחד מחברי האגודה מהסתדרות האגודה בטלה מאליה גם שייכותו לועד חכמי התורה והחברים הנשארים בוחרים באחד מסגניהם לממלא מקומו.

סימן ו׳.

המרכז הכללי.

א) למרכז הכללי נכנסים: . . . . . . ד) לא פחות מששה באי כח ועד חכמי התורה.

ו) את מקום המרכז של האגודה יקבע ועד חכמי התורה עם הכנסיה הגדולה.

סימן ז׳.

ועד ההנהגה.

א) לועד ההנהגה נכנסים: א) שלשה באי כח ועד חכמי התורה. . . . .

ה) חברי הועד מתאספים ע״פ הזמנת היו״ר או ע״פ דרישת שלשה מחברי הועד או אחד מבאי כח חכמי התורה. . . . . .

ח) ועד ההנהגה אחראי לפני ועד חכמי התורה, המרכז הכללי והכנסיה הגדולה בעד הנהלת הענינים ובעד הוצאת החלטות האורגנים הללו לפעל.

י) אין להגיש לפני הכנסיה הגדולה או המרכז הכללי שום הצעה קודם שתבוא לפני ההנהגה לעיין ולבחון אותה ולשמוע בתחלה

Rabbinerrat vertretenden Mitgliedern desselben damit übereinstimmen.

§ 6.

In den Rabbinerrat treten ein 21 Mitglieder der Agudas Jisroel mit 21 Beisitzern, die in ihrem Lande als hervorragend thorakundig und gottesfürchtig gelten, die lediglich durch die hervorragendsten Autoritäten der Zeit gewählt werden. In der ersten Versammlung des Rabbinerrates stellen sie selbst eine Wahlordnung auf und bestimmen die Zeit ihrer Tagungen und die Zahl der aus jedem Lande zu wählenden.

§ 7.

Es liegt in der Hand der 21 Mitglieder des Rates, ihre Zahl aus ihren Beisitzern bis 36 zu erhöhen, oder aus der Reihe sonstiger Thoraweisen.

§ 8.

Die Mitglieder des Rabbinerrates werden für die Dauer von 12 Jahren gewählt. Jedoch um ein gleichzeitiges Ausscheiden aller Mitglieder zu vermeiden, scheidet durchs Los $^1/_3$ von ihnen aus und es werden andere an ihrer statt gewählt. Doch können die Ausgeschiedenen wieder gewählt werden. Nach Ablauf der 12 Jahre scheiden alle aus, und es finden Neuwahlen statt.

§ 9.

Am Sitz des Aktions-Komitees muß ein besonderes Büro für den Rabbinerrat eingerichtet werden, mit allem Zubehör, als da sind: Leiter, Sekretär, Archiv u. dergl. nebst einer geräumigen, anständigen Wohnung für ein Mitglied des rabbinischen Rates, daß abwechselnd von Monat zu Monat je einer in der Eigenschaft als Bürovorstand und Mitglied des engeren Aktionskomitees dorthin kommen kann, sowie es die Kollegen im rabbinischen Rate unter sich ordnen, der dann nach Maßstab der Arbeit seinem Posten vorsteht. Alle Ausgaben gehen auf Kosten der Aguda.

§ 10.

Wenn die Delegierten des Rabbinerrates irgend ein religionsgesetzliches Bedenken gegen irgend einen Beschluß des weiteren Aktionskomitees oder des Aktionskomitees haben, dann muß mit

דעת חכמי התורה. ואין צריך לאמר שכל הנתקבל והנחלט למרות דעת שלשת באי כח חכמי התורה שבההנהגה אין בהחלטתה כלום.

י״א) ועד ההנהגה יפה כחו להחליט כשמשתתפים באותה ישיבה יותר ממחצית חבריו ובתוכם עכ״פ אחד מחברי ועד חכמי התורה. החלטותיו נחלטות ע״פ רוב דעות פשוט, ובהתפלגם מחצה על מחצה דעת הנשיא מכרעת,

י״ב) אם באי כח חכמי התורה הביעו ערעור דתי נגד איזה מהחלטות ועד ההנהגה נדחית הוצאת ההחלטה לפעל עד שתבוקר שנית ע״י ועד חכמי התורה.

סימן ח׳.

הכנסיה הגדולה.

ג) הרשות ביד הכנסיה הגדולה בהסכמת ועד חכמי התורה לחונן בתור חבר מצוין.

ח) הצירים אינם צריכים להיות דוקא חברי אותה האגודה הבוחרת אותם אבל רק מחברים הידועים ומפורסמים ברוחם ובארחות חייהם לשומרי תורה ומצות בפעל ע״פ היהדות הנאמנה למסורת אבות.

י) . . . . . והוא ממנה ועד מבקר הבחירות שבו יכנסו לא פחות משלשה חברי ועד חכמי התורה. . . . . . על הועד הזה להחליט ע״ד קיום הבחירות לא יאוחר מישיבתו השניה עד כמה שהשאלה אינה נכנסת לרשותו של ועד חכמי התורה,

י״ג) הכנסיה הגדולה רשאית לטפל אך בענינים השייכים לפעולות האגודה ע״פ ספר התקנות הזה שכבר נבחנו ע״י ועד חכמי התורה וע״י ועד ההנהגה.

ט״ו) ישיבות הכנסיה הגדולה תהיינה בפומבי. על פי הצעת חכמי התורה או ועד ההנהגה או המרכז הכללי או חמשים צירים צריכים לעשות ישיבה חשאית.

סימן ט׳.

הבחירות.

א) הכנסיה הגדולה בוחרת בזה אחר זה בבחירות מיוחדות את חברי ועד ההנהגה, המרכז הכללי וועד הבקורת עם סגניהם. הבחירות נשארות בתקפן עד הבחירות הבאות.

ב) לפני הבחירות עורכים ע״י בוררים רשימה של הקנדידטים.

der Ausführung dieses Beschlusses gewartet werden, bis er durch den Rabbinerrat geprüft worden ist.

§ 11.

Die Mitglieder des Rates versammeln sich einmal im Jahr, um über das der Aguda Heilsame und ihre Bestrebungen im Dienste religiöser Interessen zu beraten. Wenn der Vorsitzende des Rates gemeinsam mit seinen Kollegen im Aktionskomitee es für nötig halten sollte, können die Mitglieder des Rates zu einer außerordentlichen Versammlung znsammentreten.

§ 12.

Scheidet ein Mitglied der Aguda aus der Organisation der Aguda aus, dann erlischt von selbst auch seine Zugehörigkeit zum Rabbinerrate. Die übrigen Mitglieder wählen dann an seiner Statt einen von ihren Beisitzern.

Das weitere Aktionskomitee (Kap. 6)

§ 1.

In das weitere Aktionskomitee treten ein . . . . . 4) Nicht weniger als 6 Delegierte des Rabbinerrates.

§ 6.

Den Sitz des Aktionskomitees der Aguda bestimmt der Rabbinerrat mit der Kenessijo Gedaulo.

Das engere Aktionskomitee (Kap. 7).

Zum engeren Aktionskomitee gehören: 1) Drei Vertreter des Rabbinerrates . . .

§ 5.

Das engere Aktionskomitee tritt zusammen, wenn es durch den Vorsitzenden eingeladen wird, oder wenn 3 Mitglieder des Komitees es wünschen, oder wenn nur einer von den Abgeordneten des Rabbinerrates es verlangt. . . .

§ 8.

Das engere Aktionskomitee ist verantwortlich vor dem rabbinischen Rat, dem weiteren Aktionskomitee und dem Kongreß

. . . . . והרשימה מוצעת לפני הכנסיה הגדולה לבחור ממנה את חברי הועדים.

ג) לתוך ועד הבורר נכנסים: א) שלשה צירי ועד חכמי התורה . . . . .

ד) ועד הבורר בוחר מבין חבריו יו״ר, סגן יו״ר ושני סופרים . . . . .

ה) לא יאוחר משני ימים קודם הבחירה בהכנסיה הגדולה מתאסף ועד הבורר לישיבה בשביל להכין את רשימות הקנדידטים. לכל אחד מחברי הועד הבוחר הרשות נתונה לערוך רשימה של נבחרים ומציע אותה לפני ועד הבורר המחליט ע״פ רוב דעות, וכשהדעות מתחלקות למחצה על מחצה דעת היו״ר מכריע.

ו) כשהצירים של מדינה אחת מוחים נגד אחד הקנדידטים שהוא, אין להכניסו לתוך רשימת הקנדידטים בכדי להציגו על הבחירות. אולם אם הצירים מבני המדינה ההיא מחו בזה אחר זה נגד שלשה קנדידטים של מדינה אחת, אז הרשות ביד יו״ר של הועד הבורר להגיש קובלנא נגד המחאות אל ועד חכמי התורה, ולפי מספר חברי ועד חכמי התורה המשתתפים בהכנסיה הגדולה הנוכחית הוא מחליט על פי רוב דעות פשוט, אחרי שמעו את דעת המוחים ואת דעת היו״ר.

סימן י״ב.

תקנות כלליות.

א) הפקודות היוצאות על יסוד ספר התקנות הזה מאת ועד חכמי התורה מוטלות חובה על הכנסיה הגדולה, המרכז הכללי, ועד ההנהגה, המרכזים הגליליים ועל האגודותהעירוניות ; . . . . .

ד) תקנות הספר הזה מתחילות לחול מיד אחרי התקבלן ע״י הכנסיה הגדולה עד הבחירות הבאות. ע״פ תקנות הספר הזה ממלאים הועדים הזמניים של חכמי התורה וההנהגה את תפקידי ועד חכמי התורה והמרכז הכללי.

סימן י״ג.

שנוי התקנות.

א) פרטי ספר התקנות הזה אינם יכולים להשתנות אלא ע״פ החלטת הכנסיה הגדולה אחרי הסכמת ועד חכמי התורה בצרוף ועד ההנהגה.

ב) שנוי סימן א׳ כלו, סימן ב׳ סעיף ב׳ בנוגע לאופים של החברים הנבחרים להועד וביו״ב, סימן ג׳ סעיף ב׳, סעיף ז׳ כלו, סימן ד׳

für die Führung der Angelegenheiten und für die Ausführung der Beschlüsse dieser Organe.

§ 10.

Vor die Kenessijo Gedaulo oder vor das weitere Aktionskomitee darf keine Angelegenheit gebracht werden, die nicht vorher vor das Aktionskomitee gebracht wurde, damit sie von diesem geprüft und hierüber zuallererst die Ansicht des Rabbinerrates gehört werde. Es ist selbstverständlich, daß jeder Beschluß, der ohne Zustimmung der drei Abgeordneten des Rabbinerrates zustande kommt, ungültig ist.

§ 11.

Das Aktionskomitee ist beschlußfähig, wenn in der betr. Sitzung mehr als die Hälfte seiner Mitglieder anwesend ist und darunter sich mindestens einer von den Abgeordneten des Rabbinerrates befindet.

§ 12.

Wenn die Abgeordneten des Rabbinerrates ein religionsgesetzliches Bedenken gegen irgend einen Beschluß des Aktionskomitees erheben, dann muß die Ausführung des Beschlusses verschoben werden, bis er zum zweiten Male durch den Rabbinerrat geprüft worden ist.

Die Kenessijo Gedaulo (Kap. 8).

§ 3.

Die Kenessijo Gedaulo hat das Recht, mit Zustimmung des Rabbinerrates Ehrenmitglieder zu ernennen.

§ 8.

Die Delegierten müssen nicht Mitglieder der betreffenden Ortsgruppe sein, die sie wählt; wohl aber müssen sie sein bekannt und berühmt als in Gesinnung und Lebensführung treue Bekenner und Hüter von Thora und Mizwoth im Sinne des von den Vätern überlieferten gesetzestreuen Judentums.

§ 10.

. . . . Dieses (das Aktionskomitee) ernennt ein Komitee zur

סעיף ד׳ וה׳, סימן ה׳ מסעיף א׳ ואילך, סימן ט׳ סעיף ב וז׳, וסימן
י״ג סעיף א׳ וב׳ בעיקרם אינם יכולים להשתנות לעולם ובאיזה
פרטים יכולים הם להשתנות רק ע״פ הסכמת ועד חכמי התורה
ובהחלטת שלשה רבעים מחברי הכנסיה הגדולה ; ושנוי יתר הסימנים
וסעיפיהם ע״פ רוב פשוט.

Prüfung der Wahlen, in welches nicht weniger als drei Mitglieder des Rabbinerrates zu treten haben. . . . Aufgabe des Komitees ist, die Gültigkeit des ersteren zu prüfen, insoweit die Frage nicht in die Kompetens eingreift.

§ 13.

Die Kenessijo Gedaulo darf sich nur mit den die Aguda im Sinne des Statuts betreffenden Angelegenheit beschäftigen, die vorher durch den Rabbinerrat und das Aktionskomitee geprüft worden sind.

§ 15.

Die Sitzungen der Kenessijo Gedaulo finden öffentlich statt. Auf Antrag der Thoraweisen oder des Aktionskomitees, oder des weiteren Aktionskomitees oder von 50 Delegierten muß geheime Sitzung gehalten werden.

Die Wahlen (Kap. 9).

§ 1.

Die Kenessijo Gedaulo wählt nacheinander in gesondertem Wahlgang die Mitglieder des Aktionskomitees, des weiteren Aktionskomitees, des Wahlprüfungskomitees mit ihren Beisitzern. Die Wahlen bleiben in Kraft bis zu den nächsten Wahlen.

§ 2.

Vor den Wahlen wird durch Vorwähler eine Liste der Kandidaten aufgestellt. . . . .

Die Liste kommt vor die Kenessijoh Gedaulo, um daraus die Mitglieder des Komitees zu wählen.

§ 3.

Zum Wahlkomitee gehören 3 Delegierte des Rabbinerrates. . . . .

§ 4.

Das Wahlkomitee wählt aus seinen Mitgliedern einen Vorsitzenden, einen stellvertretenden Vorsitzenden und zwei Schriftführer. . . . . .

§ 5.

Nicht später als zwei Tage vor der Wahl in der Kenessijo Gedaulo versammelt sich das Wahlkomitee zur Sitzung, um die Kandidaten-Listen vorzubereiten. Jedem einzelnen Mitgliede des wählendes Komitees steht es zu, eine Liste der Gewählten aufzustellen und sie vor das Wahlkomitee zu bringen, welches nach Majoritätsvotum entscheidet. Die Stimmengleicheit entscheidet der Vorsìtzende.

§ 6.

Wenn die Delegierten eines Landes gegen einen der Kandidaten Protest erheben, dann darf dieser Kandidat nicht auf die Kandidatenliste gesetzt werden, um ihn für die Wahlen vorzuschlagen. Jedoch wenn die Delegierten dieses Landes nach einander gegen 3 Kandidaten eines Landes protestieren, dann hat der Vorsitzende des Wahlkomitees das Recht, gegen die Proteste an den Rabbinerrat zu appellieren. Entsprechend der Anzahl der bei der betr. Kenessijoh Gedaulo anwesenden Mitglieder des Rabbinerrates, entscheidet derselbe nach Anhörung der Protestierenden und des Vorsitzenden.

Allgemeine Bestimmungen (Kap. 12).

§ 1.

Die Beschlüsse, die auf Grund dieses Statuts vom Rabbinerrat gefasst werden, sind bindend für die Kenessijo Gedaulo, das weitere und engere Aktionskomitee, die Landesgruppenverbände und die Ortsgruppen.

§ 4.

Die Bestimmungen dieses Statuts greifen Platz sofort nach Annahme desselben durch die Kenessijo Gedaulo bis zu den nächsten Wahlen. Im Sinne der Bestimmungen dieses Statuts erfüllen der provisorische Rabbinerrat und das provisorische Komitee

die Obliegenheiten des Rabbinerrates und des weiteren Aktionskomitees.

Satzungsänderung. (Kap. 13).

§. 1.

Die einzelnen Bestimmungen dieses Statuts können nur durch Beschluss der Kenessijo Gedaulo nach eingeholter Zustimmung des Rabbinerrates und ebenso des Aktionskomitees abgeändert werden.

§ 2.

Kap. 1 ganz, Kap. 2 § 2, soweit es sich auf den Charakter der für's Komitee zu wählenden Mitglieder bezieht u. dgl. m., Kap. 3 § 2, 7, Kap. 4 § 4, 5, Kap. 5 § 1 ff., Kap. 9 § 2 und 7, Kap. 13 § 1 und 2 können niemals geändert werden. In Einzelheiten können Aenderungen eintreten mit Zustimmung des Rabbinerrates und nach Beschluss von 3/4 der Mitglieder der Kenessijo Gedaulo; Abänderungen der übrigen Kapitel und Paragraphen geschieht nach einfacher Majorität.

Agudas Jisroel.

Von Dr. Isaac Breuer.

Mehr als zwei Jahre sind seit der Kattowitzer Tagung vergangen. Selten ist eine junge Bewegung vom Tage ihres Erstehens an von solch schweren Stürmen verfolgt worden, wie Agudas Jißroel. Selten allerdings sind auch, gleichwie bei ihr, die Gründungshergänge von derartig zahlreichen und verhängnisvollen Missgriffen begleitet gewesen. Diese Missgriffe sowohl wie die daraus erwachsenen Stürme hätten jede andere Bewegung im Keime erstickt. Es ist kein geringes Zeichen für die innere Lebenskraft der Agudas Jißroel-Idee, wenn sie gleichwohl sich erhalten und an manchen Orten durchgesetzt hat. Augenblicklich schickt Agudas Jißroel sich an, den Spruch seines höchsten Organs, des Rabbinerrates, entgegenzunehmen, um alsdann die erste aus Wahlen hervorgegangene Versammlung — man braucht sie nicht gerade Kongreß zu nennen — abzuhalten.

Es ist heute nicht am Platze, auf die Fehler der Vergangenheit zurückzugreifen. Als diese Fehler zur Katastrophe sich zu verdichten drohten, haben wir sie, unbekümmert um das Geschrei der Menge[1]), frei von jeder Popularitätshascherei, unserer publizistischen Pflicht gehorchend, im besonderen Auftrag des an diesen Heften Mitwirkenden, in der ersten Nummer der Zeitschrift klar und offen dargelegt. Denn, so schrieben wir, „nur klarste Erkenntnis der schweren Fehler in der Vergangenheit kann den Entschluß, sie weiterhin zu meiden, zur Tat reifen lassen und also Agudas Jißroel für die Zukunft — sei sie nah oder fern — Boden bereiten". Den Glauben an diese Zukunft haben wir uns, trotz aller hässlichen Geschehnisse, niemals rauben lassen. Denn, so schrieben wir, „Agudas Jißroel wird kommen, muss kommen. Klal Jißroel Golusorgane schaffen und also das glücklichere Klal Jißroel vorbereiten, das auf eigenem Boden Organe besitzt, die Gott ihm gesetzt hat: dieser Gedanke wird nicht mehr zur Ruhe kommen". Wenn wir es heute nun aussprechen können, dass Vieles getan ist, die begangenen Fehler gut zu machen, dass es, aller Voraussicht nach, auch dem Anhänger des „Prinzips" möglich sein wird, sich an der Bewegung positiv zu beteiligen, so glauben wir allerdings einen kleinen Teil des Verdienstes auch denen zuschreiben zu dürfen, die, unter steter Führung des in Deutschland in erster Reihe zur Wahrung des „Prinzips" Berufenen, selbst der „allgemeinen Begeisterung" gegenüber Forderungen aufzustellen und Garantien zu verlangen allezeit sich verpflichtet fühlten. Forderungen und Garantien sind der wahre Prüfstein der Begeisterung: Ist sie unecht, so wird sie an ihnen gleich einer angestochenen Seifenblase zerplatzen; ist sie echt, wird sie gerade an ihnen und durch sie erstarken und sich als fruchtbringend bewähren.

Was ist nun geschehen, um den Forderungen, die aufgestellt, den Garantien, die verlangt waren, Genüge zu tun? Diese Frage bedarf nunmehr eingehender Erörterung. Wie wir seiner Zeit vor der drohenden Katastrophe gewarnt, so müssen wir nun die Mittel

---

[1]) Vgl. beispielsweise den an uns gerichteten Schmähbrief des Kommerzienrats Fränkel. Es ist unendlich bezeichnend, wie dieser Herr die in Sachen Agudas Jisroel herrschende „Volksstimmung" benutzt, um für seine hässliche Austrittpolitik die Gemüter zu gewinnen. Das ist furchtbar schlau und hat sicher Erfolg; der Volkstribun kennt sein Volk. —

klar legen, die zu ihrer voraussichtlichen Abwendung ergriffen worden sind. Wenn wir hierbei ab und zu nicht umhin können, Vergangenes zu streifen, so wird ernstlich gebeten, darin keinen Angriff erblicken zu wollen: Gut gemachte Fehler sind Vorzüge.

Schon ein oberflächlicher Blick über den bisherigen Verlauf der Bewegung lässt klar erkennen, dass es zwei — wir wollen nicht sagen: Richtungen, sondern besser: Seelenstimmungen — also zwei Seelenstimmungen waren, die in den Kreisen der „Laienführer“ — das unschöne Wort stammt nicht von uns — zu massgebendem Einfluss gelangt waren. Wir nennen die eine den Antirabbinismus, die andere den Universalismus.

I. Zunächst der Antirabbinismus. Wir könnten ihn auch nennen: Demokratismus. Es ist eine unleugbare Tatsache, dass der europäische Westen in einem Zustand zunehmender Demokratisierung sich befindet. Die Demokratie ist aber der Autorität wenig günstig gesinnt. Darunter hat auch das Judentum, ob es gleich völlig auf Autorität beruht, leiden müssen. Das Ansehen der Thora, das in dem Ansehen ihrer berufenen Vertreter zum Ausdruck kommt, ist im Westen lange nicht mehr ein solches, wie es dem Buchstaben und namentlich dem Geist des Gesetzes entspricht. Die bewusst und gewollt rabbinerlose Oktoberversammlung des Jahres 1911, in der das Provisorische Komitee ins Leben trat, ist geradezu von symbolischer Bedeutung. Das völlige Brachliegen des in Kattowitz dem Provisorischen Komitee zur Seite gesetzten Provisorischen Rabbinerrats ist es nicht minder. Agudas Jißroel galt eben als ein vorwiegend „praktisches“, auf die „breiten Volksmassen“ zu stützendes Unternehmen, bei dem man vielfach die Rabbinen, bei aller Verbeugung vor ihrer Grösse, als retardierende Momente empfand und am liebsten als nicht hoch genug zu schätzende Decora — kalt gestellt hätte.

Und dennoch bleibt Wahrheit, was in dieser Zeitschrift gesagt worden ist: „Die berufenen Führer von Klal Jißroel sind seine Thoragrössen. Mag dieser Satz im Westen auch wenig Anklang finden, so ist er gleichwohl das Zutreffendste, was sich über Klal Jißroel sagen läßt . . . . . die Organisierung von Klal Jißroel ist eine Aufgabe der Gedaule Jißroel!“

Die Erkenntnis des antirabbinistischen Zuges der Bewegung war es, die zum einen Teil die bekannte Opposition hervorrief.

Ungarn war es vor allem, das Garantien dafür forderte daß den Rabbinen der maßgebende Einfluß gesichert bleibe. Diesen Forderungen hat man sich lange versagt. In dem vom Komitee ausgearbeiteten Statutenentwurf haben sie keine Berücksichtigung gefunden.

1. Hier ist nun eine unendlich bedeutsame Wandlung eingetreten. Das Komitee hatte einen Statutenentwurf ausgearbeitet und den einzelnen Mitgliedern des Provisorischen Rabbinerrats mit der Aufforderung zugesandt, ihn mit Anmerkungen zu versehen. Schon rein äußerlich kennzeichnet sich diese Art des Vorgehens als eine im Wesen des Antirabbinismus begründete Bevormundung des Rabbinerrates. War denn der Rabbinerrat unfähig, selber einen Statutenentwurf zu verfassen? Gar manches Mitglied des Rates hat es daher abgelehnt, sich zu dem ihm übersandten Entwurf überhaupt zu äußern. Eine Reihe von russisch-polnischen Autoritäten hat sich aber mit dieser bloß ablehnenden Stellungnahme nicht begnügt. **Aus ihrer Initiative ist ein völlig neuer, selbständiger, vom Entwurf des Komitees überaus wesentlich abweichender Statutenentwurf hervorgegangen, der nun umgekehrt dem Komitee zur Annahme vorgelegt worden ist.**[1]) Damit haben die russisch-polnischen Autoritäten klar und deutlich zu erkennen gegeben, dass sie so wenig wie Ungarn, so wenig wie Rabbiner Breuer gewillt seien, am Gängelbande der „Laienführer“ zu wandeln, dass in ihnen vielmehr der felsenfeste Entschluss lebe, die wirkliche Führerschaft, die ihnen das Religionsgesetz zuspricht, in die Hand zu nehmen und dem Rabbinerrat den massgebenden, entscheidenden Einfluss allenthalben zu sichern. Es ist den beiden hervorragenden Führern des Komitees nicht eben leicht gefallen, den vom Komitee ausgearbeiteten Entwurf einfach fallen zu lassen und einen gänzlich neuen Entwurf aus Russisch-Polen zu akzeptieren. Sie haben es dennoch getan und damit die Bewegung vor dem gänzlichen Scheitern gerettet.

2. Ist solchermaßen der gegenwärtig vorliegende Entwurf, der in allen seinen wesentlichen Bestandteilen mittlerweile auch die Billigung des Gesamtkomitees gefunden hat, schon nach der

---

[1]) Die wesentlichen Teile dieses Entwurfes sind oben abgedruckt.

Art seines Zustandekommens eine förmliche Demonstration zu Gunsten des Rabbinerrats, so ergibt das Studium seines Inhalts, daß er alle Garantien enthält, die Ungarn und Frankfurt hinsichtlich der Stellung des Rabbinerrats verlangt haben. **Nach diesem Entwurf ist der Rabbinerrat tatsächlich allmächtig und das Komitee ausführendes Organ.** „Ob die גדולי התורה in ihrer organisatorischen Zusammenfassung in Agudas Jißroel gleichwie im Zionismus ein Dekorationsstück sein sollen, die man vor fertige Tatsachen stellt, auf daß sie ihnen die Weihe geben, oder ob sie vielmehr die Stellung einnehmen dürfen, die ihnen das Gesetz zuweist, daß sie Führer seien, Leiter und Normsetzer: das allein steht gegenwärtig zur Diskussion." Also schrieben wir einstmals. Nun: die Diskussion ist geschlossen; die גדולי התורה haben in ganzem Umfang gesiegt. Westeuropa hat vor Osteuropa und — Frankfurt zurückweichen müssen.

Von der Alliance, vom Hilfsverein, vom Zionismus her hatte man in Westeuropa allmählich sich gewöhnt, in dem Osten mehr ein Objekt als ein Subjekt der Gesetzgebung zu erblicken. Dieses dem Osten nicht eben schmeichelhafte Vorurteil hatte unwillkürlich auch die Kreise der Agudas Jißroel beeinflußt. Damit ist nun gründlich aufgeräumt worden. Die energische Geste, mit der Russisch-Polen den Entwurf des Komitees bei Seite geschoben und dem Komitee seinen eigenen Entwurf zur gefälligen Annahme präsentiert hat, bedeutet den schlüssigen Nachweis der selbständigen Aktionsfähigkeit des Ostens. Wenn Agudas Jißroel zu Stande kommt, so wird in ihr der Osten eine dominierende Stellung einnehmen.

3. Der Geist des russisch-polnischen Entwurfs entspricht, wie bereits erwähnt, hinsichtlich der Stellung des Rabbinerrates vollkommen den Intentionen Ungarns und Frankfurts. Versteht man unter Demokratie die Herrschaft der Masse, so ist dieser Entwurf, dessen Grundzüge die Billigung des Komitees sich errungen haben, so undemokratisch wie nur denkbar. Nicht die Herrschaft der Masse, sondern die Herrschaft der גדולי תורה ist darin allenthalben mit großer Schärfe proklamiert. Jede Lebensäußerung der künftigen Agudas Jißroel, einschließlich der Wahlen, wird der gebietenden Kontrolle der Rabbinen unterstehen. Wer für die Dogmen des politischen Liberalismus Westeuropas schwärmt, mag

sich empörten Gemütes von diesem Entwurf abwenden. Man wird sich in Westeuropa eben allgemach entschließen müssen, ein klein wenig umzulernen. Man mag sich mit der Erwägung trösten, daß, von einer höheren Warte als der des Parteidogmas betrachtet, dieser Entwurf doch wieder „freiheitlichen" Geist atmet. Man wird ja doch nicht als גדול התורה geboren! Diese Stellung will erworben, will tagtäglich von Neuem errungen sein. Zum גדול התורה wird man auch nicht etwa von irgend einem Potentaten ernannt. Die Stimme des thoratreuen Volkes ist es letzten Endes, die dem Mann aus dem Volke zujubelt und ihn der höchsten Krone, die es zu vergeben hat, die ihn der Krone der Thora für würdig erklärt. Je mehr aber die Thoragrößen von der Anerkennung und Verehrung der thoratreuen und — thorakundigen Massen getragen sind, umso eher kann ihnen die Last der Führerschaft und die Last der Verantwortung aufgebürdet werden.

4. Undemokratisch, überaus undemokratisch ist auch an diesem Entwurf, wiederum im Gegensatz zu dem Entwurf des Komitees, die weit schlichtere, gar nicht auf Massensuggestion berechnete neue Formulierung des Programms der Agudas Jißroel. Das Programm ist spezialisierter geworden und verrät, gegenüber dem kühnen, fast im luftleeren Raum schwebenden Programm des verflossenen Entwurfs, eine deutliche Neigung zu rein praktischer Arbeit. Von einem kulturellen Tauschgeschäft zwischen Ost und West ist nicht mehr die Rede. Auch hierin folgt der Entwurf ganz den Gedankengängen, die Frankfurts Rabbiner bereits auf der Kattowitzer Tagung in markanten Worten proklamiert hat. —

Die westeuropäisch-demokratischen Gebresten sind also, falls dieser Entwurf Gesetz wird, geheilt. Nicht Antirabbinismus, sondern rückhaltloser Rabbinismus wird das künftige Losungswort sein. In diesem Zeichen wird Agudas Jißroel siegen. —

II. Aber die Opposition, die das Komitee in den vergangenen Jahren gefunden hatte, beruhte nicht nur auf dem Antirabbinismus, sie beruhte auch auf dem Universalismus. Hierunter verstehe ich das Bestreben' alle, aber auch alle sogenannte „Gesinnungsgenossen", selbst wenn sie der orthodoxen Gemeinde ihres Wohnorts sich fernhalten, in Agudas Jißroel als vollkommen gleichberechtigte Mitglieder unter einen Hut zu bringen. Agudas Jißroel sollte die rechtlich gesicherte Heimstätte aller für ihre Person

„frommen“ Juden werden. Auf die religiös-soziale Betätigung des Einzelnen sollte es schlechterdings nicht ankommen. Selbst wenn man der Ansicht war, daß beispielsweise die Reformgemeinde — Orthodoxen durch ihr soziales Verhalten gegenüber der orthodoxen Gemeinde ihres Wohnorts „ihre heiligste Pflicht verletzen“, so sollte gleichwohl diese Ansicht in Agudas Jißroel nirgends zum Ausdruck kommen dürfen. Agudas Jißroel mußte sie alle umfassen und bis in die höchsten Ehrenämter emporsteigen lassen.

Gegen diesen universalistischen Zug des Komitees wandte sich die berühmte „ungarische Forderung“. Ungarn und Frankfurt verlangten eine statutarische Formel, wonach die Reformgemeinde-Orthodoxen des passiven Wahlrechts verlustig gehen sollten. Ungarn und Frankfurt waren also der Meinung, daß der individuell-religiöse Charakter eines Juden nicht allein schon ausreiche, ihn ohne weiteres zu Ehrenämtern zu qualifizieren, daß vielmehr auch sein sozial-religiöser Charakter in gleicher Weise in Betracht zu ziehen sei. („Die Reformgemeinde-Orthodoxen sind zwar individuell-gesetzestreu, aber sie sind nicht sozial-gesetzestreu, denn sie anerkennen zwar die Geltung des Gesetzes für ihr Privatleben, negieren aber die Geltung des Gesetzes für ihr Gemeindeleben, indem sie der orthodoxen Gemeinde ihres Wohnorts sich fernhalten.“) Ungarn insbesondere verlangte noch mit seiner Forderung eine gebührende Berücksichtigung seiner Landesverhältnisse, die auf einer völligen Trennung von Orthodoxie und Neologie als sozialen Körperschaften beruhen.

Das Komitee hat sich der „ungarischen Forderung“ beharrlich entzogen. Es erklärte öffentlich, „Agudas Jißroel wolle alle gesetzestreuen Juden auf dem Erdenrund umfassen; in die Verwaltungskörperschaften der A. J. seien alle Mitglieder wählbar, die in Gesinnung und Tat auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums stehen; das Komitee fühle sich nicht berufen, diese Bestimmungen einschränkend zu interpretieren, überlasse es vielmehr jeder der in der gesetzestreuen Judenheit vorhandenen Richtungen, ihren Standpunkt auf dem verfassungsmäßigen Wege vor den zuständigen Organen innerhalb der Agudoh zur Geltung zu bringen“. Damit war die ungarische Forderung, die sich eben mit der individuell-religiösen Gesinnung und der individuell-religiösen Tat nicht begnügen wollte, und die namentlich eine

gebührende Berücksichtigung der ungarischen Landesverhältnisse beanspruchte, tatsächlich abgelehnt.

1. Auch hierin ist nun mittlerweile eine unendlich bedeutsame Wendung eingetreten. Auch der Osten hat nämlich inzwischen Forderungen aufgestellt. Auch der Osten will sich nicht mit dem individuell-religiösen Charakter der zu Führern in Agudas Jißroel Qualifizierten begnügen. Es sind namentlich die Zionisten, auf die man es dort abgesehen hat. Man will dort, ganz analog der ungarischen Forderung, die Zionisten selbst dann von der Führerschaft ausschließen, wenn sie auch in ihrem individuellen Verhalten, in Gesinnung und Tat, auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums stehen. Und ganz entsprechend der ungarischen Forderung verlangt man auch dort, daß die russisch-polnischen Landesverhältnisse von sämtlichen anderen Ländern zu berücksichtigen seien.

Was haben sich denn die Ungarn um Deutschland zu kümmern? So hörte man oft in den Kreisen des Komitees fragen. Nun denn! Auch Russisch-Polen kümmert sich um Deutschland, verlangt von Deutschland schonende Beachtung seiner „Vorurteile". Auch Russisch-Polen schreckt nicht davor zurück, in dem sozial-religiösen Verhalten von „Gesinnungsgenossen" Gründe zu ihrer Disqualifizierung zu finden.

2. Es ist nun — während der Entwurf des Komitees noch ganz auf universalistischem Boden steht — in dem russisch-polnischen Entwurf in geradezu genialer Weise gelungen, die Ansprüche von Ungarn sowohl wie von Frankfurt und Polen unter eine gemeinsame Formel zu bringen. Dies besorgt § 9 Ziffer 6 des Entwurfs. § 9 Ziffer 6 gibt den Vertretern jedes Landes das Recht, sich mit ihrem Veto gegen die Wahl irgend eines Mitgliedes in einem anderen Lande zu kehren. **Würde also in Deutschland ein Reformgemeinde-Orthodoxer auf die Kandidatenliste gesetzt, so könnte Ungarn durch sein Veto diese Wahl inhibieren. Würde in Deutschland ein Zionist gewählt, so könnte Polen ein gleiches tun.**

Damit ist ein doppeltes erreicht. Es ist einmal in aller Form Rechtens anerkannt, daß Ungarn sehr wohl „sich um Deutschland kümmern", sehr wohl auch in Deutschland Berück-

sichtigung der ungarischen Landesverhältnisse, der ungarischen Prinzipien verlangen kann. Es ist aber des weiteren anerkannt, daß die individuelle Gesetzestreue allein keineswegs schon ein unbedingtes Recht auf die Bekleidung eines Ehrenamts gewähre. Wer nicht einmal individuell-gesetzestreu ist, bleibt ja schon auch ohne § 9 vom passiven Wahlrecht ausgeschlossen. Der § 9 geht aber eben über die individuelle Gesetzestreue weit hinaus und verlangt auch im sozial-religiösen Leben ein solches Verhalten, das nirgends, auch nicht in einem anderen Lande, Anstoß erregt. Damit ist der Universalismus der Agudas Jißroel fallen gelassen.

3. § 9 ist nicht nur darum so vortrefflich, weil er die Forderungen Ungarns und Polens — eventuell auch die Forderungen anderer Länder — unter eine gemeinsame Formel bringt, er empfiehlt sich vielmehr auch schon deshalb, weil er die in ihm verborgene, jedem Universalisten nicht eben schmackhafte Pille in trefflich verzuckerter Form darbietet. Es steht jedem Universalisten frei, sich etwa damit zu trösten, daß die ungarische Forderung sozusagen „im Prinzip" fallen gelassen sei, da ja nunmehr nicht ausdrücklich ausgesprochen werde, daß Reformgemeinde-Orthodoxen des passiven Wahlrechts verlustig gingen. Ich meine, man sollte dem schon aus Klugheitsrücksichten nicht widersprechen. Es hat keinen Sinn, einem auf dem Rückzuge befindlichen Gegner die Freude am Rückzug künstlich zu verleiden. Genug, daß § 9 als wahres Memento des Prinzips in die Statuten kommt und dem prinzipienfeindlichen Universalismus dauernd den Boden entzieht. Ohnedies wird ja aller Voraussicht nach § 9 niemals praktisch werden. Das bloße Vorhandensein dieser Bestimmung wird die heilsame Wirkung ausüben, daß alle Juden, die etwa von ihm betroffen werden könnten, also namentlich Reformgemeinde-Orthodoxe, niemals auf die Kandidatenliste kommen werden, oder, wenn sie auf die Liste gesetzt werden sollten, die Wahl bescheiden ablehnen werden. Denn wer möchte sich sehenden Auges dem Veto eines ganzen Landes vor der Oeffentlichkeit aussetzen?

4. Noch eine andere seltsame Blüte hatte der Universalismus im Entwurf des Komitees gezeitigt. Dieser Entwurf enthielt die Bestimmung, daß unter Umständen an einem Orte zwei Orts-

gruppen gebildet werden können. Der Zweck dieser Bestimmung ist klar genug. Es wäre beispielsweise alsdann in Frankfurt, in Köln, in Berlin usw. die Möglichkeit vorhanden gewesen, eine Ortsgruppe innerhalb der Religionsgesellschaft und eine innerhalb der Reformgemeinde zu bilden, wie das in Wien tatsächlich versucht worden ist. **Diesem eigenartigen, jedem Prinzip schnurstracks zuwiderlaufenden Beginnen macht § 2 Ziffer 4 des neuen Entwurfs erbarmungslos ein Ende.** § 2 bestimmt, daß die Mitglieder einer und derselben Stadt nicht in zwei Ortsgruppen auseinandergehen dürfen. Auch diese Bestimmung trägt der ungarischen Forderung Rechnung. In einer einzigen Ortsgruppe wird stets nur die Religionsgesellschaft prävalieren. Dafür wird schon, wenn nicht die Logik der Menschen, so doch die Logik der — Verhältnisse sorgen, die oft weit stärker als erstere ist.

III. Mit der Annahme des russisch-polnischen Statutenentwurfs ist Agudas Jißroel in ein neues Stadium getreten. Noch sind natürlich nicht alle Schwierigkeiten gehoben. Die Reise des Frankfurter Rabbinen nach Ungarn hat ergeben, daß man dort zwar prinzipiell zur Mitarbeit entschlossen ist, daß man aber dem Komitee mit Rücksicht auf die Fehler der Vergangenheit ein ungeheures Mißtrauen entgegenbringt. All der Schutt, der sich in den letzten Jahren angesammelt hat, kann eben nicht mit einem Male fortgeräumt werden. Viel wird daher auf die Beschlüsse des nunmehr alsbald einzuberufenden Rabbinerrats ankommen. Auf ihn, und nicht schon auf den „Kongreß", sollten sich nun die Blicke der jüdischen Oeffentlichkeit richten. Solange Agudas Jißroel nicht aus den Händen seines höchsten Organes die Statuten entgegen genommen hat, ist alles noch Torso. Der Rabbinerrat hat nunmehr das Wort. Nachdem der russisch-polnische Entwurf sowohl die Billigung russisch-polnischer Autoritäten wie die Billigung Rabbiner Breuers und des Prov.-Komitees erhalten hat, erscheint seine definitive Annahme durch den Rabbinerrat gesichert. In *völliger Freiheit* wird der Rabbinerrat seine Beschlüsse zu fassen haben. Ihn oder einzelne seiner Mitglieder vor ein Ultimatum zu stellen, käme einer Filonie gleich, wäre Treubruch an Israels Gesamtheit. Möge das Komitee sich als das begreifen, was es einzig und allein sein kann: Ausführungsorgan des Rabbinerrats. Dann wird es aller Welt klar sein,

daß Agudas Jisroel in der Tat die durch die Thora organisierte Gesamtheit ist. Dann wird Agudas Jißroel nicht nur die Thora tragen, sondern von ihr auch getragen werden.

Ein neuer Abschnitt hat im Leben der Agudas Jißroel begonnen. Daß er glücklicher, daß er vor allem fruchtbringender sei, als der vergangene, ist unser heißer Wunsch.

Der Rat der Thorakenner.

Wenn man die Preisfrage gestellt hätte: Wie kann man in einem jüdischen Gremium die Stellung der Thora am besten zur Geltung bringen? — der Statutenentwurf hätte sie in nicht zu übertreffender Weise gelöst.

Wohlverstanden die Stellung der Thora, nicht die Stellung der Rabbinen. Denn es hat sich nie darum gehandelt, etwa eine Hierarchie zu errichten; nicht kraft ihres beruflichen Amtes, sondern ausschließlich als Kenner der Thora werden die Mitglieder des rabbinischen Rates sprechen. Der Name ועד הרבנים ist daher endgültig gefallen; dafür ist endgültig der bereits im deutschen Statut gegebene Ausdruck ועד חכמי התורה rezipiert. Es ließe sich ganz gut denken, daß ein Land, welches in der glücklichen Lage ist, Thorakenner zu besitzen, welche nicht das Amt eines Rabbiners bekleiden, lediglich solche in den Rat der Thorakenner entsendet.

Will man sich jedoch des Unterschiedes zwischen Ost und West ganz klar werden, so halte man sich vors Auge, daß im deutschen Statut dieses Gremium der Thorakenner als מועצת — ratgebende Körperschaft — bezeichnet war, im chassidischen Statut dagegen als ועד-tatbestimmendes Organ an die Spitze des ganzen Organismus gestellt wird.

Gleichzeitig ist noch eine andere Frage endgültig gelöst. Das Eindringen fremder Elemente in den jüdischen Gedankenkreis hatte seit einem Jahrhundert ein ganz neues Gebilde geschaffen, das nannte sich „gemischte Angelegenheiten". Dieser Begriff war geboren worden in der Stunde, in der sich auf ganz anderen Gebieten eine Gegensätzlichkeit zwischen Staat und Kirche entwickelt hatte; im Rahmen des Staatskirchenrechtes war es das A und O der Beziehungen zwischen zwei heterogenen Körperschaften worden; alle Kompetenskonflikte im Großen und Kleinen lagen in dieser Wiege. Und nun hatte sich dieses Phantom glücklich nach dem unwiderstehlichen Gesetz der Anpassung auch in die

Reihen der Orthodoxie eingeschlichen, denn in § 57 des deutschen Entwurfes war zu lesen, daß es Aufgabe der מועצת ח״ח sei, darüber zu wachen, daß diejenigen Fragen, die eine Beziehung zur Thora haben, im Sinne derselben gelöst werden. Damit ist nun im chassidischen Statut gründlich aufgeräumt. Es gibt schlechterdings keine Frage, die nicht zuerst das Forum des ועד ח״ח passiert; ja noch mehr, der Rat der Thorakenner hat zu entscheiden, ob eine Frage überhaupt in den Kreis der Aufgaben der Agudah gehört.

Die absolute Vormacht der Thora gelangt noch in einer anderen Hinsicht zum Ausdrnck. Während im deutschen Entwurf die Zusammensetzung des Rates der Thorakenner aus einem Wahlkörper hervorging, welcher nur zu einem Drittel aus Thorakennern bestand, wird die Wahl jetzt lediglich den Thorakennern selbst überantwortet. Weder die Executive, noch der Kongreß hat irgend welchen Einfluß auf die Zusammensetzung des Rates der Thorakenner.

Diese Tatsache wiegt um so schwerer, als andererseits der Rat der Thorakenner auf alle Organisationen inkl. Kongreß maßgebenden Einfluß besitzt. Eine trockene Aufzählung möge dies beweisen.

Es ist Aufgabe der Ortsgruppenvorstände, darauf zu achten, daß die Anweisungen des Rates der Thorakenner pünktlich erfüllt werden; derselbe bestimmt im Verein mit dem weiteren Aktionskomitee (מרכז הכללי) die Grenzen der Landesverbände; in jeder einzelnen Landesgruppe bildet sich als gesonderte Körperschaft ein Gruppenrat der Thorakenner. Der Rat der Thorakenner bestimmt im Verein mit dem engeren Aktionskomitee (ועד הנהגה) den Sitz des weiteren Aktionskomitees. Ein Delegierter des Rates der Thorakenner kann eine Sitzung des engeren Aktionskomitees erzwingen; ihm gegenüber ist das engere Aktionskomitee verantwortlich, selbst in den einzelnen Stadien der Ausführung eines bereits genehmigten Projekts. Ja sogar ein Kongreßbeschluß hinsichtlich Ernennung eines Ehrenmitglieds unterliegt dem Placet des Rates der Thorakenner. Die Tagesordnung des Kongresses unterliegt seiner Genehmigung, er vorbescheidet Proteste gegen Kandidaturen in letzter Instanz.

Wird einem nicht bang bei dieser Machtfülle, welche fast eine absolutistische Gewalt in sich schließt? Nein, denn sie ist

nach dem chassidischen Statut eine Forderung der Logik, der unweigerlichen Konsequenz aus dem Programm der Agudah. Es ist mehr als ein phrasenhafter Dithyrambus, wenn das Kapitel vom Rat der Thorakenner also anhebt: Da die heilige Lehre das Lebenselement im Gefüge der Agudah ist . . . . deshalb müssen wir die Thorakenner in erster Reihe stellen bei jeglichem Werk, bei jeglicher Tat nach innen und nach außen. Seltsam! In einem trockenen Statut ein solches Wort! Und doch ist es der Mittelpunkt des Ganzen. Weil die Thora das Einzige ist, neben dem alles verschwindet, darum muß dieses Bekenntnis in der Tätigkeit der Agudah jederzeit klar formuliert sein, ohne Rücksicht.

Darum ist der Rat der Thora nicht bloß eine in beschaulicher Ruhe und Einflußlosigkeit schaltende Sachverständigenkommission, sondern eine dekretierende Gutachterstelle. Er ist richtunggebend in Bezug auf die Probleme, mit denen sich die Agudah zu beschäftigen hat; er überantwortet dieselben zur Vorbearbeitung dem Aktionskomitee. Er ist richtunggebend auch in Bezug auf die Arbeit selbst, die er ständig kontrolliert. Dieses Recht der Kontrolle erstreckt sich bis zu Prohibitivmaßregeln auf alle Formen der Organisation; sein Votum kommt einem Veto gleich. Der Rat der Thorakenner ist die Leitung der Agudah, alle anderen Stellen sind lediglich Exekutive.

Wir gestehen: dieses Statut bedeutet ein Doppeltes. Es bedeutet ein riesengroßes Vertrauen zu den Trägern der Thora; im Gegensatz zu jenen modernen Strömungen, welche den Thorakennern jedes Verständnis für die praktischen Fragen des Lebens, jede Fähigkeit zur Initiative und Aktive absprachen, zeigt dieses Statut in seinen Forderungen und Erwartungen das Gegenteil. Die Annahme des Statuts durch das provisorische Komitee bedeutet aber noch mehr. Sie ist eine Tat, die in frohem Bekenntnismut ihres gleichen sucht. Die Volksbewegung ist zu einer Volkshuldigung vor der Thora geworden.

Wir freuen uns dieses Sieges der Thora; unter diesem Zeichen, aber nur unter diesem, wird die Agudah siegen. Möge die Kenessijoh Gedauloh dies im Auge behalten.

§ 2 des Normal-Statuts für die deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel.

Im „Haderech“ sind vor Kurzem die provisorischen Statuten für die deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel veröffentlicht worden. Für diese Statuten trägt formell das Prov. Comité keine Verantwortung. Merkwürdigerweise haben sie nicht einmal sämtlichen deutschen Mitgliedern des Rabbinerrats vorgelegen. Dieser Umstand hat sich besonders am § 2 der Statuten gerächt.

Dieser § 2 ist eine unangenehme Ueberraschung. Sollte er bestehen bleiben, dann würde er als ein peinliches Dokument der Schwächlichkeit und Unfähigkeit der Orthodoxie, die Wirren in ihren eigenen Reihen zu besiegen, auf die Nachwelt kommen.

Der fatale Paragraph hat folgenden Wortlaut:

„Mitglieder der Ortsgruppe können nur glaubenstreue Juden und Jüdinnen werden. Ueber die Aufnahme entscheidet der Ortsgruppenvorstand nach Mehrheit. Passives Wahlrecht haben nur solche mindestens 25 Jahre alten Personen, die in Gesinnung und Tat offenkundig auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums stehen.“

Vorerst sei kurz der Tatbestand registriert, der sich aus dieser statutarischen Bestimmung ergiebt:

1) Die Agudas Jisroel soll nicht sein ein Verband aller zur Thora Verpflichteten. Denn sonst müsste jeder von einer jüdischen Mutter Geborene Aufnahme finden und es bedürfte keiner religiösen Kriterien für die Zutrittsmöglichkeit. Es soll vielmehr unter den zur Thora Verpflichteten eine Auslese veranstaltet werden. Die Agudah soll ein Verband von solchen Juden sein, die zur jüdischen Religion in einem ganz bestimmten Treuverhältnis stehen. Kurz formuliert: die Agudah soll nicht sein, was die Freie Vereinigung im Kleinen ist, ein Weltverband aller zur Thora Verpflichteten für die Interessen des orthodoxen Judentums, sondern ein Weltverband von solchen Juden, die aus ihrer Verpflichtung zur Thora bestimmte Konsequenzen für ihr Verhalten zur

Thora ziehen — noch kürzer gesagt: ein Weltverband aller orthodoxen Juden.

2) Sowohl die Leiter als auch die Mitglieder einer Ortsgruppe haben, bevor sie in die Leitung gewählt, bezw. als Mitglieder zugelassen werden, die wichtige Vertrauens- und Gewissensfrage zu beantworten: Wie hast Du 's mit der Religion? Die Frage soll immer gleich lauten. Nur die Antwort darf verschieden sein. Wie bei jedem Examen das Ergebnis glänzend oder weniger glänzend ist, und demgemäss die Prüfungsnote sich abstuft, so ähnlich sieht auch unser § 2 die Möglichkeit einer verschiedenen Beantwortung der genannten Frage vor, ohne dass durch ein mehr oder weniger glanzvolles Bestehen der Prüfung ihr eigentlicher Effekt, d. h. die Zulassung zur Agudas Jisroel, irgendwie beeinträchtigt würde. Unser § 2 teilt die Orthodoxie in zwei Gruppen ein: in eine Orthodoxie mit Note I und eine solche mit Note II. Nur die Orthodoxie mit Note I hat passives Wahlrecht. Die Orthodoxie mit Note II muss sich mit dem Recht der Mitgliedschaft bescheiden.

3) Gewiss: durch die erwähnte Notenverteilung werden im Grunde blos altbekannte Tatsachen konstatiert. Seitdem das Judentum existiert, hat es immer Juden gegeben, deren Gesinnung und Tat eine verschiedene Benotung verlangten. Das brauchten wir nicht erst durch § 2 zu erfahren. Das Neue, was er uns bringt, besteht in der wundervollen Leichtigkeit, mit der er es zuwege bringt, für die verschiedene Bewertung der Thoratreue eine konzise Form, ein schlagendes Wort zu finden. Seit Jahr und Tag zerbrechen wir uns den Kopf darüber, was einmal הקב"ה mit den יהודים anfangen wird, die weder so gut sind, um für 's גן עדן, noch so schlecht sind, um für 's גיהנם zu passen. Nun wissen wir 's. Es giebt zwei Paradiese: Ein גן עדן für „Gesetzestreue" und ein גן עדן für „Glaubenstreue".

Ob die Verfasser des Normal-Statuts für die deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel den § 2 dieses Statuts auf sein Fundament und seine Tragweite im Lichte des Religionsgesetzes geprüft haben, wissen wir nicht. Jedenfalls kann diese Prüfung unmöglich mit jener Gründlichkeit vorgenommen worden sein, die man bei den Leitern eines Vereines voraussetzen muss, der „die Lösung der jeweiligen jüdischen Gesamtheitsaufgaben im Geiste

der Thora“ bezweckt. Denn wer diesen § 2 im Geiste der Thora liest, dem drängt sich eine Fülle von solch schweren Bedenken auf, dass er den — Mut bewundern muss, dessen es zu seiner Abfassung bedurfte, zugleich aber auch nach den Rechtsgründen fragen muss, die den Verfassern dieses Statuts die Zulässigkeit dieses Paragraphen erwiesen.

Zwei Fragen sind es vor allem, die im Angesichte dieses § 2 gebieterisch eine offene und ehrliche Beantwortung heischen:

Mit welchem Rechte darf vom Standpunkte des Religionsgesetzes innerhalb der Orthodoxie von „glaubenstreuen“ und „gesetzestreuen“ Juden im Sinne einer Gegenüberstellung geredet werden?

Mit welchem Rechte kann das, was der Sprachgebrauch unter „glaubenstreu“ versteht, vom Standpunkte des Religionsgesetzes noch als ein Merkmal der Orthodoxie erachtet werden?

Was immer § 2 unter „glaubenstreu“ versteht, es ist im Geiste der Thora ein völliges Unding, innerhalb der Orthodoxie zwei Möglichkeiten der Thoratreue anzunehmen. Nur in einem Treuverhältnis kann man zur Thora stehen: in dem der unbedingten Unterwerfung unter ihr ewiges, heiliges, unantastbares Wort. Man bezeichne dieses Treuverhältnis mit welchem Terminus man will — Orthodoxie, Chassidismus, Emunah u. dgl. mehr — unter keinen Umständen ist es zulässig, innerhalb dieses Verhältnisses die Möglichkeit einer Abstufung zu konzedieren. Dieses Treuverhältnis besteht oder es besteht nicht — eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen. Nun kommt aber § 2 und belehrt uns eines besseren. Es giebt zwei Möglichkeiten der Thoratreue: Glaubenstreue und Gesetzestreue. Die Gesetzestreue steht höher als die Glaubenstreue; daher verleiht die Gesetzestreue ein höheres Recht als die Glaubenstreue. Wohlgemerkt: Thoratreu ist auch der Glaubenstreue — denn sonst verschlössen sich ihm ja die Pforten der Agudah — nur das passive Wahlrecht in den deutschen Ortsgruppen bekommt er nicht, weil der mindere Grad der Thoratreue, deren er sich befleissigt, mit der Würde eines Ortsgruppenführers unvereinbar ist. Nun steht es gewiss ja einem Ortsgruppenstatut frei, das passive Wahlrecht an gewisse Voraussetzungen der persönlichen Eignung zu knüpfen. Allein dieser Ausschluss muss auch in der Form eines Ausschlusses

erfolgen, er darf nicht mit der einen Hand geben, was die andere Hand nimmt, er darf die Gründe, die ihn leiten, nicht in das Dunkel mystischer Begriffe kleiden, die sich suchen und fliehen, die sich decken und widersprechen — er muss mit einem Worte sich geben als das was er ist, und es ängstlich vermeiden, sein herbes Wesen durch Erzeugung eines milden, versöhnlichen, alles verstehenden und alles verzeihenden Scheines zu verschleiern, der ja schliesslich doch vor dem Lichte der einen, reinen, unteilbaren, rücksichtslosen Wahrheit wie eitel Dunst zerfliesst.

Ein solch milder, versöhnlicher, alles verstehender und alles verzeihender Schein blinkt uns aus dem Wort „glaubenstreu" entgegen. Dieses Wort ist wie geschaffen, um das Gute, was § 2 durch die vorgesehene Auslese bezweckt, sofort im Keime zu ersticken. Nicht Jedermann taugt für das passive Wahlrecht in den deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel. Ach, es giebt so viele, die nicht „gesetzestreu" sind und sich daher für die Leitung einer Agudah-Gruppe nicht eignen. Nur für die Mitgliedschaft zur Agudah reicht der Grad ihrer Thoratreue aus. Nun könnten aber diese armen Thoratreuen mit Note II durch den Bannstrahl, der sie aus der Schar der zur passiven Wahl Berechtigten verdrängt, sich derart in ihrer Ehre verletzt fühlen, dass sie wenig Neigung hätten, Mitglieder eines Verbandes zu sein, der ihnen die wichtigsten Gemeinschaftsrechte versagt. Sie könnten aufbegehren und sprechen: Wenn wir euch nicht fromm genug sind, dann wollen wir auch keine Mitglieder der Agudah sein. Anstatt nun ihre Gemüter etwa mit folgenden Worten zu beschwichtigen: „Es tut uns aufrichtig leid, dass eure Frömmigkeit nicht derart ist, dass wir euch zu Führern der Agudah machen können, aber wartet doch ab, tretet zunächst einmal als Mitglieder ein und arbeitet mit, die jeweiligen jüdischen Gesamtheitsaufgaben im Geiste der Thora zu lösen, vielleicht über Jahr und Tag, wenn auch an euch das altbewährte Wort המאור שבה מחזירן למוטב „das Licht der Thora führt zum Guten zurück" sich bewahrheitet haben wird, werdet ihr reif für das passive Wahlrecht der Agudah sein — heute, so leid es uns ist, müssen wir lebhaft bedauern —" anstatt so, mit solch offenen, graden und ehrlichen Worten das Prinzip der Agudah auch denen gegenüber zu vertreten, die noch nicht reif sind, um an leitender Stelle das Schicksal der Agudah

bestimmen zu helfen, die erst allmählich durch langjährige Mitgliedschaft hineinwachsen sollen in den Geist ihrer Aufgaben — nähert sich ihnen § 2 wie ein süss lächelnder Friedensengel und beschwichtigt ihr verletztes Gemüt mit dem Trostpreise der — Glaubenstreue. Seid der Agudah nicht bös, sagt er zu ihnen, fern ist ihr, euch eure Frömmigkeit zu bestreiten, ihr seid nur nicht gesetzestreu, das soll uns aber nicht hindern, euch als wackere glaubenstreue Juden in unserm Heerbann zu begrüssen!

Ja, um des Himmels willen, merken denn die Schöpfer dieses unglückseligen Paragraphen nicht, welch unverantwortliche Komödie sie mit einem unserer heiligsten Begriffe, mit dem Begriff der Thoratreue treiben? Schrecken sie denn wirklich nicht vor der Tragweite ihres Beginnens zurück, die religiöse Halbheit mit der frei erfundenen Prämie der Glaubenstreue zu krönen? Muten sie denn wirklich den Volksmassen die Fähigkeit zu, die durch § 2 geschaffene Doppel-Liste einer „glaubenstreuen“ und einer „gesetzestreuen“ Orthodoxie ohne trübende Rückwirkung auf die Klarheit ihres religiösen Werturteils zu ertragen? Wie nun, wenn ein geschickter Demagoge auf den Einfall käme, eine Konkurrenz-Agudah aller „glaubenstreuen“ Juden, eine Weltorganisation der „glaubenstreuen“ Orthodoxie zu begründen, würde einer solchen Konkurrenz-Agudah gegenüber die „gesetzestreue“ Agudah in der Lage sein, sich auf ihr Programm als das Programm der Thoratreue zu berufen? Hätte sie nicht selbst durch § 2 der Entwickelung einer Doppel-Orthodoxie Tür und Tor geöffnet? —

Alle diese Fragen und Bedenken, die das Recht bezweifeln, mit welchem vom Standpunkte des Religionsgesetzes innerhalb der Orthodoxie von „glaubenstreuen“ und „gesetzestreuen“ Juden im Sinne einer Gegenüberstellung geredet werden kann, hätten die Urheber dieses Paragraphen sich vor Augen halten müssen, ehe sie zu ihrer zweiten Aufgabe schritten, nachzuweisen, mit welchem Rechte das, was der Sprachgebrauch unter „Glaubenstreue“ versteht, vom Standpunkte des Religionsgesetzes noch als ein Merkmal der Orthodoxie erachtet werden könne.

Wenn die Gegenüberstellung von „glaubenstreu“ und „gesetzestreu“ irgendwelchen Sinn haben soll, so kann hierbei nur

Folgendes gemeint sein. Es giebt Juden, die nur dem jüdischen Glauben, nicht aber dem jüdischen Gesetz, und es giebt Juden, — bessere, frömmere, opferfreudigere — die auch dem jüdischen Gesetz die Treue bewahren. Diese Gegenüberstellung beruht demnach auf zwei Voraussetzungen. Erstens: Es giebt einen jüdischen Glauben und es giebt ein jüdisches Gesetz. Zweitens: Man kann dem jüdischen Glauben die Treue bewahren und zugleich dem jüdischen Gesetz die Treue brechen.

Man weiss wirklich nicht, was man an diesem Paragraphen mehr bewundern soll: Die profunde theologische Kenntnis, die ihm offenbar zugrunde liegt, oder die orakelhafte Heimlichkeit, in die es seine theologischen Grundlagen zu tauchen und zu verbergen verstand. Ein Problem, an dessen Lösung die besten Köpfe unseres Stammes, die leuchtenden Sterne am Himmel jüdischer Religionswissenschaft — oft vergebens — sich versucht, spielend wird es in § 2 des Normal-Statuts für die deutschen Ortsgruppen der Agudas Jisroel gelöst. Glaube und Gesetz! Maimonides und Albo, Mystiker und Rationalisten, Mendelssohn und Hirsch — ein langer, ehrwürdiger, durch die Jahrhunderte der jüdischen Geschichte stolz dahinziehender Zug von Denkern und Kämpfern, von Siegern und Unterliegern ist's, den uns diese beiden Begriffe vor die Seele zaubern. Mit ängstlicher Scheu traten wir seit je an das hinter diesen Begriffen lauernde Problem heran; wussten wir ja von den schweren Kämpfen, die z. B. Maimonides heraufbeschworen, als er seine dreizehn Glaubensartikel aufstellte, von dem ungeheuren Missbrauch, den bis in die entartete Gegenwart hinein der Begriff des „Glaubens" erdulden muss, wann immer er zum Begriff des Gesetzes in konträren oder kontradiktorischen Gegensatz gerät; wussten wir ja, dass die ersten Keime des Abfalls von Gott und seinem heiligen Wort an der Grenzscheide von Gesetz und Glaube wuchern — — und nun kommt auf einmal § 2 und belehrt uns eines andern, eines besseren, indem er ein Problem, in dessen Abgründen Tragödien des jüdischen Geistes spielen, mit einem kurzen, resoluten Federstrich in ein — banales Kinderspiel verwandelt! Ist gar nicht so schwer, dieses Problem! Der einzige Unterschied zwischen glaubenstreu und gesetzestreu besteht blos darin, dass nur der Gesetzestreue bei den deutschen Agudah-Gruppen das passive Wahlrecht besitzt!!

Wir aber wollen trotz § 2 unsere Scheu vor diesem Problem nicht verlieren, sondern fragen, so laut wir nur können: Wer und was berechtigt die Urheber dieses Paragraphen, die eine, unteilbare Thora in Glaube und Gesetz zu spalten? Wo fängt das Gesetz an und wo hört der Glaube auf? Wo liegt die Grenze zwischen Gesetz und Glaube?

Doch halt! § 2 will uns ja kein Kapitel aus der jüdischen Religionsphilosophie dozieren! § 2 ist ja das harmloseste Ding von der Welt! Nichts religionsphilosophisches, sondern religionspolitisches! § 2 ist himmelweit von dem Ehrgeiz entfernt, historische Geisteskämpfe mit einem kurzem Federstrich zu schlichten! § 2 stellt sich ja nur bescheiden und schlicht auf den Boden wirklicher, konkreter Tatsachen und bezweckt weiter nichts, als eine Form zu finden, unter welcher die religiöse Halbheit weiter Kreise der deutschen Orthodoxie innerhalb der Agudas Jisroel für ihre hohen Aufgaben und Ziele politisch verwertbar wäre!

Nun gut, es sei dem, wie ihm wolle! Wer aber zwang denn die Urheber dieses Paragraphen, wenn ihre Absicht keine andere ist, als den religiös minderwertigen Teil der Orthodoxie politisch zu fruktifizieren, wer zwang sie, den Scheitel dieser Halben mit dem Lorbeerkranz der Glaubenstreue zu verzieren? Was hinderte sie, § 5 der Satzungen der Freien Vereinigung: „Mitglied des Vereins kann jeder unbescholtene grossjährige Jude werden" auch in ihr Statut zu verpflanzen? Auch in der Freien Vereinigung sind die Halben in erklecklicher Zahl vertreten. (Und in welcher orthodoxen Gemeinschaft nicht?). Jedoch ihrem Statut ist es noch niemals eingefallen, ihren religiös minderwertigen Mitgliedern den Morenu-Titel der Glaubenstreue zu verleihen.

Und mit gutem Grund. Es ist eine ebenso kitzlige wie schwere Aufgabe, über den religiösen Charakter einzelner Juden ein Urteil zu fällen. Es giebt im Grunde nur ein Erkennungsmittel: das religiöse Tun, in welchem der Glaube sich nach aussen hin manifestiert. „Mitglieder der Ortsgruppe können nur glaubenstreue Juden und Jüdinnen werden." Was soll das heissen? Der Glaube müsste ja irgendwo abgeteilt vom Gesetz kodifiziert vorliegen, wenn in jedem Einzelfall erwiesen werden sollte, ob ein Jude oder eine Jüdin, der oder die vom Gesetz nichts wissen

will, glaubenstreu ist oder nicht. Uns ist ein solcher Glaubenskodex nicht bekannt. So viel wir wissen, kennt der Schulchan Aruch nur eine Art von thoratreuen Juden, weil es für ihn nur eine Art der Thoratreue giebt. Die Thora kennt keine Trennung von Glaube und Gesetz. Das Gesetz wird durch den Glauben beseelt, der Glaube wird durch das Gesetz getragen. Sollen vielleicht die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides zum Credo der blos glaubenstreuen Mitglieder der Agudah-Gruppen erhoben werden? Ei, dann müssten wir ja erst in eine Diskussion darüber eintreten, ob Jemand, der den Inhalt dieser Glaubensartikel „glaubt", ohne aus seinem Glauben die praktischen Konsequenzen für sein Verhalten zum Gesetz zu ziehen, im Sinne des Maimonides als glaubenstreu zu gelten habe! Sollten wir wirklich einem Vereine gegenüber, der die jeweiligen jüdischen Gesamtheitsaufgaben im Sinne der Thora lösen will, es nötig haben, darauf hinzuweisen, wie Maimonides über jüdische Glaubenstreue dachte?

Nur glaubenstreue Juden können Mitglieder von Agudah-Gruppen werden. Kann man dem Glauben treu sein und zugleich dem Gesetz die Treue brechen? Es pocht Jemand an die Pforten einer Agudah-Gruppe. Woran glaubst du, fragt ihn der Vorstand. Zur Antwort leiert er die dreizehn Glaubensartikel her. Er glaubt an alles: an Gott, an Gottes Schöpfermacht, an Gottes Einzigkeit, an Gottes Geistigkeit und Ewigkeit. Er glaubt auch an die Propheten, an Moses und an die Göttlichkeit der Thora. Er glaubt sogar an den Inhalt des neunten und aller folgenden Artikel: er glaubt alles — nur draussen im Leben, in seinem Handel und Wandel, in seinem Tun und Lassen merkt man gar wenig von seinem Glauben. Darf die Agudah an seine Glaubenstreue glauben? Ist im Geiste der Thora die Treue zum Gesetz nicht die einzige Bürgschaft für die Treue zum Glauben? Kann ein Jude an Gott glauben und zugleich dem Gesetz die Gefolgschaft weigern? Kann ein Jude an die Thora glauben und zugleich dem Sabbath die Treue brechen?

Diese durch nichts gerechtfertigte Ablösung der Glaubenstreue von der Gesetzestreue beruht aber noch ausserdem auf einer Gedankenlosigkeit, die sich die Verfasser des § 2 nicht hätten zuschulden kommen lassen, wäre es wirklich der „Geist

der Thora“ gewesen, der sie bei der Aufstellung dieses Paragraphen geleitet hätte. Zugegeben, es gäbe im Judentum so etwas wie eine Gegenüberstellung von Gesetzestreue und Glaubenstreue, so könnte doch unter Glaubenstreue nur die Thoratreue des Denkens und Fühlens und unter Gesetzestreue nur die Thoratreue des Wollens und Handelns verstanden werden. Ist dem aber so, darf im Geiste der Thora diese Zweiteilung der Thoratreue vollzogen werden, nun, dann möchten wir uns doch die ganz ergebene Anfrage erlauben, mit welchem Rechte § 2 sich herausnehmen darf, Glaubenstreue im Verhältnis zur Gesetzestreue als etwas inferiores hinzustellen! Wie denkt sich denn § 2 das gegenseitige Verhältnis der beiden Formen der Thoratreue? Welche Form setzt eine innigere Vermählung mit dem Geiste der Thora voraus, die Thoratreue des Denkens und Fühlens oder die Thoratreue des Wollens und Handelns? „Die speziellen Aussprüche dieser Thora für unser Gedanken- und Gefühls-Leben liessen sich bequem auf die eine Seite eines mässigen Quartblattes verzeichnen“, heisst es einmal bei Hirsch (Ges. Schr. I, 86). Wenn aber nun auch diese Thora schon rein inhaltlich sich weniger als ein Buch des Glaubens, vielmehr als ein Buch des Gesetzes erweist, so ist damit noch lange nicht gesagt, dass es, um das Hochziel der Glaubenstreue zu erreichen, nicht einer viel grösseren moralisch-intellektuellen Kraftanstrengung bedarf, als dem Ideale der Gesetzestreue sich zu nähern. Seit wann lässt sich Gedanke und Gefühl leichter regulieren als Wille und Tat? Setzt Gedanken- und Gefühls-Zucht nicht eine grössere Reife des Charakters voraus als eine Disziplinierung von Wille und Tat? Bedarf es nicht einer viel grösseren Virtuosität der Thoratreue, um in den Tagen des Monismus, der Evolutionstheorie usw. sich innerlich mit der Wahrheit der maimunischen Glaubensartikel zu durchdringen, als — am Sabbath sein Geschäft zu schliessen? Ist es denn gar so leicht, מאמין zu sein באמונה שלמה, mit vollkommener Treue zu glauben, dass einst der persönliche Messias kommt, ja noch mehr, ואף על פי שיתמהמה עם כל זה אהכה לו בכל יום שיבא und wenn er auch noch so lange säumt, gleichwohl Tag für Tag an die Möglichkeit seines Kommens zu glauben? Glaubt man denn wirklich, dass innerhalb des Zionismus eine orthodoxe Misrachi-Gruppe sich jemals hätte bilden können,

wenn allen orthodoxen Kreisen, die täglich ihre Tefillin legen, wöchentlich ihren Sabbath halten etc., der zwölfte Glaubensartikel ein festwurzelndes Besitztum ihrer Seele wäre? Muss nicht Jemand, der glaubt, dass ein Gott existiert, der im Sinne des elften Glaubensartikels גומל טוב לשומרי מצותיו ומעניש לעוברי מצותיו ist, Gutes vergilt denen, die seine Gebote halten, und diejenigen bestraft, die sie übertreten, über das Stadium einer blossen Gesetzmässigkeit seines Tuns zu einem viel freieren und umfassenderen Einblick in Geist und Sinn der Thoratreue sich emporgeschwungen haben? Und es wäre nicht ein Hohn auf die Heiligkeit unserer heiligsten Begriffe, wenn Jehudim, die es in ihrer Thoratreue nicht einmal bis zum passiven Wahlrecht in einer Agudah-Gruppe gebracht haben, mit dem Diadem der Glaubenstreue ausgezeichnet würden?

Sicherlich haben die gelehrten Verfasser des § 2 irgendwo auf dem weitschichtigen Gebiet des Thorawortes einen Anhaltspunkt für ihre These von der Minderwertigkeit der Glaubenstreue entdeckt; nur wäre es sehr zu wünschen, dass auch wir ungelehrten Leute Einblick gewännen in das theologische Fundament dieser sonderbaren These. Die Absicht dieser These ist klar: Religiös minderwertige Elemente, die wohl innerlich dem überlieferten Judentum Sympathie entgegenbringen, ohne jedoch die Kraft zu besitzen, ihre innerliche Sympathie nach aussen hin durch gesetzestreue Taten kundzugeben, sollen von der Leitung der Agudah-Gruppen ferngehalten werden. Je mehr aber voraussichtlich die Verteidiger dieses Paragraphen sich auf diese löbliche Absicht berufen werden, umso dringender heischen unsere oben geäusserten Bedenken gegen die Formulierung dieses Ausschlusses Beachtung aufseiten aller wahren Freunde der Agudah. Denn wo soll das hinführen, wenn von Agudahwegen eingeräumt würde, dass man dem jüdischen Glauben die Treue bewahren und zugleich dem jüdischen Gesetz die Treue brechen könne? Prinzipiell unterscheidet sich ja diese Zweiteilung der Thora in Gesetz und Glaube und diese Einräumung der Möglichkeit einer Glaubenstreue ohne Gesetzestreue in keiner Weise von der theologischen Grundanschauung der — liberalen Richtlinien! Wie dort — dank der Einflüsterungen der liberal-protestantischen Theologie — unterschieden wird zwischen ewigen Wahr-

heiten und sittlichen Grundgeboten auf der einen und Äusserungen der Werkheiligkeit auf der anderen Seite, wie dort die üblichen Unterscheidungsmerkmale zwischen prophetischer Religion und Gesetzesreligion, Israelitismus und Judaismus die tragenden Pfeiler des ganzen liberalen Religionsgebäudes bilden, so ist ja auch § 2 dem Schmelztiegel eines ähnlichen religiösen Scheidungs-Prozesses (wie sich Hirsch einmal ausdrückte) zum Opfer gefallen: auch hier wird ja abgelöst von der Treue zur Gesetzesreligion die Möglichkeit einer selbständigen Glaubenstreue eingeräumt, auch hier wird ja die Untreue zum Gesetz in den Mantel versöhnlicher Liebe gehüllt, auch hier wird ja — mit Flammen gespielt, gegen deren furchtbare Gefahr sich erst vor Jahresfrist Deutschlands gesetzestreue — und, was ja schliesslich trotz § 2 immer noch dasselbe ist – Deutschlands glaubenstreue Rabbiner wandten! Sollten die Urheber des § 2 den Kampf gegen die Richtlinien schon vergessen haben? —

Eine unangenehme Ueberraschung nannten wir zu Beginn dieses Artikels den § 2. Je mehr wir aber in das mystische Halbdunkel dieses Paragraphen einzudringen suchen, desto unbegreiflicher scheint uns der ihm zugrunde liegende Gedanke, desto verhängnisvoller seine Tragweite zu sein. Dieser § 2 ist etwas mehr als wie unangenehme Ueberraschung, er ist ein חלול השם. Weiss der Himmel, welcher Satan hier sein Spielchen trieb! Was aber das Verständnis dieses Paragraphen noch ganz besonders kompliziert, das ist die merkwürdige Tatsache, dass in dem Statutenentwurf für die Gesamtorganisation der Agudas Jisroel von einer Gegenüberstellung glaubenstreuer und gesetzestreuer Juden mit keiner Silbe die Rede ist. Offenbar haben wir's hier mit einer für Deutschland berechneten und für Deutschland patentierten Erfindung der deutschen Orthodoxie zu tun; was ja natürlich die Grösse des חלול השם in keiner Weise mindert. Denn wenn sich herausstellen sollte, dass die prinzipiellen Grundlagen des mit Recht so beifällig aufgenommenen Statutenentwurfes für die Gesamtorganisation der Agudas Jisroel für die deutsche Landesorganisation nicht in ihrer ganzen Schärfe anwendbar sind, so wäre ja damit für die Unreife der deutschen Orthodoxie, sich dem Gesamtgeiste der Agudah einzuordnen, der schlagendste Beweis erbracht.

Nichtsdestoweniger geben wir uns der Hoffnung hin, dass dieser § 2 nur ein vorübergehendes Symptom der Schwächlichkeit und Gedankenlosigkeit seiner Urheber ist. Noch ist ja das letzte Wort über die prinzipielle Grundlage der Agudas Jisroel nicht gesprochen. Bevor der Agudah-Kongress beginnt, wird vor allem der Rabbinerrat der Agudah einige kräftige Machtworte zu sprechen haben. In dem trefflichen Statutenentwurf für die Gesamtorganisation, den das provisorische Komitee bereits genehmigt hat, sind für den Rabbinerrat, wie es seiner Bedeutung und Würde entspricht, weitgehende Kompetenzen vorgesehen. Sache des Rabbinerrates wird es sein, den § 2 aus der Welt zu schaffen. R. B.



Schluß des redaktionellen Teiles am 19. Juni 1914.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer in Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn in Ansbach.

Jahrgang I. Heft 9.

Golus.

Das Wort ist salonfähig geworden. Bald mit grimmer Ironie, bald mit tiefem Schmerz wird es ausgesprochen. Dem einen ist es das letzte Motiv aller Erscheinungen am jüdischen Volkskörper, dem anderen ein buntes Gewebe aus Erinnerungen und Hoffnungen. Mit Erstarren konnte man sogar vernehmen, wie selbst unser Heiligstes, unsere Religion, schlechthin als Golusblüte angesprochen wurde.

In diesen „Tagen der Enge", da klagend unser Sinnen an die Trümmer der Gottesstadt eilt, sollte es von jedem Juden als Pflicht anerkannt werden, einmal darüber nachzudenken, welche Stellung denn nun eigentlich das Golus in seiner Weltanschauung einnimmt.

Von denen nur sprechen wir, die überhaupt noch am 17. Tamus und am 9. Aw eine Träne finden; von den ungezählten anderen, denen der Fall Jerusalems in gleicher Reihe etwa mit dem Fall Konstantinopels im 15. Jahrhundert rangiert, reden wir nicht. Nun gibt es zwei scharf getrennte Gedankenreihen. Die einen denken bei dem Worte Golus an all' das namenlose Leid, welches das Volk Israel seit der Zerstörung Jerusalems erduldet hat. Sie denken daran, wie fast allüberall dereinst die Enkel Abrahams ein Spielball der Launen von Fürsten und Völkern gewesen waren, gehetzt, zerquält, heimlos, heimatlos. Sie denken daran, wie selbst heute noch im Osten die Bestie im Menschen ungehemmt und ungezügelt sich auf die Juden stürzen darf. Sie denken da-

ran, wie manche Rechtsverkümmerung jüdische Eltern um die Zukunft ihrer Kinder bangen lässt. Sie denken daran, wie ganz anders sich Fühlen und Denken eines ganzen Volkes entwickeln könnte, wenn diese Hemmungen nicht vorhanden wären, wenn insbesondere in unserer Zeit des allgemeinen Siegeszuges nationaler Entfaltung und — Grenzmarkierungen auch Judas Stamm einen nationalen Mittelpunkt hätte. All denen, die also denken, ist das Golus ein nationales Leid, der 9. Aw ein nationaler Gedenktag; es sind Menschen, denen ihre Träne, menschliches Glück, denen ihr Sehnen gilt.

Allein das wirklich jüdische Empfinden kennt noch ein ganz anderes Golus; man nennt es in einem wundersamen Ausdruck „Golus schechinah“, „das Exil der göttlichen Majestät“. Es ist namenlos schwer, diesen Begriff richtig zu umschreiben. Es führt unser Denken zurück bis zu jener Stunde, in welcher der nationale Beruf des jüdischen Volkes geboren wurde, um in seiner Geburtsstunde sofort entnationalisiert zu werden. Sein ganzes Leben in den Dienst des Glaubens zu stellen, sein ganzes Land nach Diktaten dieses Glaubens zu bepflügen und zu enternten, seine Beziehungen zu der ganzen Menschheit von dem Zentrum dieses Landes aus nach Maßstab göttlichen Gesetzes zu regeln, zu diesem Behuf wurde Israel über den Jordan geführt. Seine nationale Aufgabe war, der Menschheit den Beweis zu erbringen, dass alle Lebensäusserungen nach Normen göttlichen Ursprungs geregelt werden können. Dass diese Aufgabe mit der Zerstörung Jerusalems Not zu leiden begann, dass im Flammenmeer des Tempels dieses Ideal auf unabsehbare Zeit zu Grabe getragen wurde, das heisst Golus schechinah.

Die also denken, die weinen am 9. Aw darüber, dass die Zeitläufte den Juden die Erfüllung so manchen religiösen Gebotes erschweren, dass so viele jüdische Seelen diesen Schwierigkeiten nicht gewachsen sind, dass viele im Golus die letzte Spur, die zu Gott führt, verloren haben, dass in so vielen jedwede religiöse Empfindung, jedes religiöse Verantwortlichkeitsbewusstsein verschwunden ist. Sie weinen ob des Unglücks, das eine solche entgottete Welt für die Menschheit überhaupt bedeutet; ihre Trauer ist eine religiöse, ist eine universelle, weil sie den religiösen Tiefstand der ganzen Welt ins Auge fasst. Ihr Sehnen gilt einer

Zukunft, in welcher mit religiöser Treue der Menschheit das Glück wiederkehrt.

Ein versonnenes Wort eines östlichen Gelehrten möge diesen Gefühlen als Dolmetsch dienen. Wenn am Sühnetag die Sonne sinkt, dann beten wir אזכרה אלקים ואהמיה בראותי כל עיר על תלה בנויה ועיר האלקים משפלת עד שאול תחתיה . . . „Ich gedenke Gottes und klage, da ich jedwede Stadt aus ihren Trümmern wiedererstanden sehe, die Stadt Gottes aber erniedrigt bis in die Tiefen des Abgrundes“. Ja, was heisst denn das, liegt denn Jerusalem in Trümmern? Ist es nicht auf dem besten Wege, eine Großstadt, ein Kulturmittelpunkt zu werden? Neuer Jischub! Neue Bahnen! Ach ja, aber ich sehe nur, also klagt jener Interpret, ich sehe nur wiedererstanden, was Menschenstadt ist, herrlich, grosszügig, mit ungeahnten Entwicklungsmöglichkeiten! Aber die Gottesstadt, die ist erniedrigt, verachtet, vernachlässigt, überschüttet von Hohn und Spott ihrer eigenen Kinder . . . .

Begreift man jetzt, welches Golus schechinah es bedeutet, wenn frecher Aberwitz sich erdreisten darf zu sagen: Unsere Religion ist eine Golusblüte!!

„Ich gedenke Gottes und klage.“

Eine moderne Predigt.

Von Rabbiner Dr. Daniel Fink, Berlin.

In einem jüdischen Blatte waren jüngst die Eindrücke geschildert, welche eine jugendliche Reisegesellschaft bei Besichtigung der Hermannshöhle im Harze gewonnen hat. Zu der Reisegesellschaft, welche, wie in jenen Blättern erzählt worden ist, auf so sinnige Art die Tropfsteingebilde in der Hermannshöhle betrachtete, gehörte ich zwar nicht. Wenn ich aber trotzdem zu diesem Thema das Wort nehme, so hat es damit ein eigenes Bewandtnis. Ich war nämlich in diesen Tagen Zuhörer einer Predigt, in deren Verlauf der Redner in eine heftige Polemik gegen die in dem erwähnten Artikel entwickelten Anschauungen

eintrat. Er meinte, in unseren Tagen wäre es eine Binsenwahrheit, dass die Welt 8 und mehr Millionen von Jahren bestände. Diese Tatsache in Abrede stellen wollen, hiesse, sich vor seinen Kindern lächerlich machen. Auf diese Weise würden nicht Zweifel beschwichtigt, sondern solche geradezu in deren Seele heraufbeschworen. Und darauf hagelte es nur so ein ganzes Raketenfeuer heftiger Worte auf die Häupter der finsteren Orthodoxie nieder, dass es einem um die Ohren sauste. Bevor ich noch in eine Prüfung der hier entwickelten Anschauungen eintrete, kann ich nicht umhin, den ganzen Hergang als eine bedenkliche Entgleisung zu bezeichnen. Bedenklich wird die Sache noch dadurch, dass der Redner in demselben Atemzuge den Sabbat u. a. als eine der unwandelbaren Institutionen des Judentums hinstellte. Wer aber die Dauer der Erde nach vielen Jahrmillionen datiert, der hat sich damit auf einen Standpunkt gestellt, der חדוש העולם in Abrede stellt. Denn darauf läuft doch das Ganze schliesslich hinaus. Haben wir dem Sabbat die Basis entzogen, dann kann sein Zusammenbruch u. seine schliessliche Ausmerzung aus dem Leben, rücksichtslos wie es nun einmal ist, doch nur eine Frage der Zeit sein. Wer die Art unserer heutigen Prediger auch oberflächlich kennt, den wird diese rücksichtslose Art schon befremden. Wer könnte sich so leicht der Wahrnehmung entziehen, dass bei ihnen eine freie durchdachte Diplomatie, ganz im Gegensatze zu dem handfesten Realismus, der sonst im Leben das grösste Wort führt, alles beherrscht. Dies sogar auf Kosten der Wahrheit. Die Dinge, auf die es ankommt, werden da nur so ganz zart in flüchtigen Konturen angedeutet, kaum dass sie für ein scharfsichtiges, bewaffnetes Auge erkennbar wären. Sofort gleitet man, wie im leichtgeschürzten Tanze auf lüftigen Schwingen darüber hinweg. Das grosse Publikum, dessen geistiger Mechanismus auf solche Finessen nicht eingestellt ist, das vielmehr die Dinge wie sie in der Wirklichkeit sind, oft von ihrer brutalen Seite nur kennt, weiss angesichts dessen überhaupt nicht, — warum es geht. Der Redner aber meint: das Feuer habe ich zwar angefacht, die Finger mir aber doch daran nicht verbrannt. So musste ich unwillkürlich denken, als ich im vergangenen Jahre eine „Richtlinienpredigt“ mit anhörte. Welcher konservative Rabbiner hätte nicht den Beruf in sich gefühlt, gegen die

Richtlinien zu Felde zu ziehen? Aber was für Scheinmanöver kamen nicht dabei heraus! Ich wusste zwar um was es ging. Fragte ich aber meinen Nachbar zur Linken, worauf sollte es denn in der heutigen Predigt hinaus, der hatte davon keine Ahnung, ebensowenig der zur Rechten. Geht es aber darum, der finsteren Orthodoxie eines am Zeuge zu flicken, dann nimmt die Sprache auf einmal eine Massivheit an, die an handgreiflicher Plastizität nichts zu wünschen übrig lässt. Doch sehe ich auch von den Ueberschreitungen, welche den Grenzen des guten Geschmackes bei diesem Anlasse widerfahren, ganz ab. Es lässt schon die Wahl des Themas eine gänzliche Verkennung der Aufgaben der jüdischen Predigt erkennen. Worin besteht denn diese eigentlich? In nichts anderem als darin, dass man durch das Mittel der Belehrung über das Judentum in allen seinen Ausstrahlungen bei seinen Zuhörern jüdische Gesinnungen und durch diese Bereitwilligkeit zu jüdischem Wandel in Gedanke, Wort und Tat erwecke. Es ist damit der jüdischen Predigt ein Gebiet von einer Weite des Umfanges und Tiefe des Inhaltes abgesteckt, das an das Unabsehbare grenzt. Eine Verlegenheit um ein geeignetes Thema kann es hier nicht geben. Eher schon eine solche der Ueberfüllung des zu Gebote stehenden Stoffes gegenüber. In diesem Falle aber wurde statt dessen die bunte Schar der Zuhörerschaft — Männer, Frauen aller Stände und Bildungsstufen, halbwüchsige Jünglinge und Mädchen im Backfischalter und Kinder auf der Schulbank nicht ausgenommen — auf einmal zu Kritikern der Religion und ihren letzten und höchsten Wahrheiten berufen. Sind denn auch nur bei einem winzigen Bruchteile einer solchen Zuhörerschaft die primitivsten Kenntnisse der Religion und der sonstigen einschlägigen Fragen vorauszusetzen, die zu einer derartigen Kritik das Recht verleihen? Und was sollte denn schliesslich dabei herauskommen? Etwa Begeisterung und treue Anhänglichkeit an das Judentum? Opferfreudige Hingabe für die Heiligung des Sabbats? Etwa gar noch im Sinne des Judentums, dem die Frage קלוטה כמי שהונחה u. dergl. ein gewaltiges Problem bedeutet? Das wohl zu allerletzt. Was sollen nun aber diejenigen Zuhörer gar anfangen, deren heiligste Ueberzeugungen durch derartige Auslassungen tief gekränkt werden? Als Funktionär einer gottesdienstlichen Handlung geniesst der Prediger den Vorzug

eines besonderen Schutzes im Gesetze. Dies soll ihm auch bleiben. Es läuft indes auf einen Missbrauch hinaus, wenn man aus diesem sicheren Gehege heraus religiöse Richtungen bekämpft, die einem wider den Strich gehen. In der Synagoge sind darum Jünger und Vertreter zum Schweigen verurteilt. Hier ist ihnen jede Möglichkeit genommen, ihren Standpunkt zu rechtfertigen und die Blössen der gegnerischen Behauptungen aufzudecken. Hat aber ein Rabbiner wirklich das Bedürfnis, sein Publikum auch über die letzten und höchsten Fragen der Religion zu informieren, wohlan, dann habe er auch den Mut, die Kanzel mit dem Katheder zu vertauschen. Dann wird auch Rede und Gegenrede zu ihrem Rechte kommen. Eines würde sich hierbei sofort herausstellen, dasjenige nämlich, was auf der Kanzel als eine Binsenwahrheit ausgegeben worden, ist tatsächlich weit davon entfernt, als eine solche zu gelten. Sind doch die hier in Betracht kommenden Forscher und Gelehrten über die erwähnten Fragen keineswegs eines Sinnes. Ihnen kommt es auf ein paar Millionen Jahre mehr oder weniger hierbei gar nicht an, treiben damit ihr Spiel, wie es nur noch Kinder mit dem Fangball tun. Was nun gar wieder das fulminante Entwickelungsgesetz anlangt, so haben wir es darin schon so weit gebracht, dass man nächstens fast einen Preis für diejenige Predigt aussetzen könnte, in der diese Redensart nicht mindestens zwanzig mal auftauchte. Ob wohl die Herren Prediger auch immer sich genau dessen bewusst sind, was sie sagen wollen? Ich konnte diesen Eindruck nie gewinnen und behalte mir vor auf die Sache in einem besonderen Aufsatze zurück zu kommen. — Doch nun zurück zu jenem Steine in der Hermannshöhle, der zu diesen weit ausgreifenden vagen Verhandlungen den ersten Anstoss gegeben hat. Die gleichen Fragen drängten sich mir bereits vor Jahren gelegentlich einer Wanderung im Harze auf. Ich machte bei einer Gelegenheit nämlich die Wahrnehmung, dass die Felsmassen eines ganzen Gebirgszuges die Struktur von versteinerten Holzmassen offenkundig zur Schau trugen. Ich machte auch meinen Begleiter auf diese Erscheinung aufmerksam. Diese lag so offenkundig auf der Hand, dass sich ihr keiner entziehen konnte. Ohne zu den zünftigen Gelehrten auf dem hier in Frage kommenden Gebiete zu gehören, konnte ich doch nicht umhin, mir meine Gedanken über das Geschaute

zu machen. Diese Felsen waren demnach ursprünglich Holzmassen, die im Laufe der Zeiten durch Vermengung mit Steinmassen unter der Einwirkung von gewaltigem Drucke zur Versteinerung gelangten. Ueber die ursprüngliche Herkunft solcher und ähnlicher Holzmassen konnte ein Zweifel für mich nicht lange bestehen. Ihr Ursprung ist in den durch die Sintflut herbeigeführten Umwälzungen zu suchen. Was da für unermessliche Holz-, Sand- und Kiesmassen in Bewegung gesetzt worden sind, davon können wir uns kaum eine Vorstellung machen. Dies schon um deswillen nicht, weil uns jeder Masstab für das fehlt, was die jungfräuliche Erde in ihrer Urkraft, in Unberührtheit sich überlassen auch nur in einem Jahrhunderte an Urwaldungen und sonstigen Pflanzungen hervorzubringen im Stand sei. Wenn in dem Artikel des Herrn Dr. Carlebach, von dem hier ausgegangen worden ist, auf Seite 179 der Tatsache gedacht wurde, dass in Norwegen fossile Palmen gefunden wurden, so glaube ich kaum, dass der Grund dieser Tatsache darin zu suchen wäre, dass dieses Land in der Urzeit unter der tropischen, bezw. subtropischen Zone zu liegen kam. Meine Darlegungen erklären dies einfacher. Durch die Sintflut sind eben Palmen und dergl. aus der tropischen Zone dorthin geschwemmt worden und gelangten unter entsprechenden Bedingungen zur Versteinerung. Ja, Gebiete wie die Hermannshöhle selbst finden hierdurch ihre ebenso einfache als einleuchtende Erklärung. In der masslosen Art, mit welcher die Sintflut die ungeheuren Holzmassen durcheinander wirbelte, konnte es nicht ausbleiben, dass hier und da sich Hohlräume bildeten. Andere herumschwimmende Massen, durch den sich entgegenstürmenden Widerstand gezwungen, mussten eine gleichartige Lagerung annehmen. Mit einem Worte: die Gebirgsbildungen der Erdoberfläche führe ich im Wesentlichen auf die durch die Sintflut hervorgerufene Umgestaltung der Dinge zurück. Was nun jenen grössten aller Stalagmiten der Hermannshöhle, der sich zu der stattlichen Höhe von 8 *m* herausgewachsen hat, anlangt, so ist meines Erachtens jeder Schluss auf sein Alter in so lange unzulässig, als nicht ein Querschnitt, der durch dessen Mitte geführt wird, seine innere Struktur erkennen lässt. Indem ich dem Zwirn dieses Gedankens weiter nachging, ergaben sich mir einfache und einleuchtende Erklärungen für zahlreiche andere geo-

logische Erscheinungen. Aber die zünftige Gelehrsamkeit deutet sie allerdings auf ganz andere Weise. Die unermesslichen Steinkohlenberge der Erde führen ihren Ursprung meines Erachtens auf dieselbe Ursache zurück. Gewaltige Holzmassen gerieten unter den Druck von starken Erd-, Sand- und Kiesschichten. Druck und Feuchtigkeit erzeugten Wärme. Die Holzmassen begannen zu schwülen und nach und nach gelangten sie zur Versteinerung. Wiederholte sich dieser Vorgang bei zusammengeballten Massen von Farrenkräutern und Staudenpflanzungen, so bildete sich die Braunkohle. Ohne Einwirkung vom Druck starker Erdmassen und unter den Ausdünstungen eines feuchten Bodens ergaben dieselben Ursachen wieder gewaltige Torflager. Unter Einwirkung der sich bildenden Hitze kam der Harzgehalt der Holzmassen zum Abflusse. Er bahnte sich seine eigenen Wege, bis er in gewissen Vertiefungen sich sammelte. An diesen Stellen entdecken wir nun unvermittelt Erdharz-, Oellager, ohne ihren Ursprung zu ahnen. Diamanten sind ganz gewiss Perlen edlen Schweisses von Bäumen der Urwelt, die mit einem ganz besonders feinen Harz begabt waren und bei ihrem Hervorquellen durch plötzliche Berührung mit eiskaltem Wasser unter den Einwirkungen dieses ersten Schreckens sich zu ebenmässigen kristallinischen Formen fügten. Es konnte schliesslich auch nicht ausbleiben, dass dieser unter so schweren Sand- und Erdschichten aufgehäufte massenhafte Zündstoff Gase entwickelte. Deren gewaltige Spannkraft musste an geeigneten Stellen, an welchen die Erdrinde keinen hinreichenden Widerstand bot, diese sprengen, um ins Freie zu gelangen. Hier haben wir gleichzeitig den Ursprung der Vulkane zu suchen. — Jeder Gedanke, der in der Thora seinen Ursprung hat, der muss auch dazu angetan sein, über die Thora ein neues Licht zu verbreiten. Ist doch jede Wahrheit eine Sonne, die an sich leuchtet um gleichzeitig über bisherige Dunkelheiten Licht zu verbreiten. Befremdlich war mir stets, dass in dem biblischen Berichte über die Weltschöpfung der Gebirge und Ströme nicht gedacht wird. Dies schien mir um so auffälliger, als dem 104. Psalm bei der Preisung des grossen Weltpanoramas ihre grosse Bedeutung in der Weltökonomie keineswegs entgangen war. Aus den hier gebotenen Auseinandersetzungen folgt jedoch, dass die Gebirge und in deren Folge

auch die Ströme keineswegs der Urschöpfung angehörten. Ihr Ursprung ist auf die Umwälzungen zurück zu führen, welche die Sintflut auf der Erdoberfläche heraufbeschworen hat. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass bis dahin die Erdoberfläche von vollkommen ebenmässiger Beschaffenheit gewesen wäre. Wie bereits Ernst v. Bär an den Bodenformationen der unermesslichen russischen Tiefebene beobachten konnte, bewirkt schon die Rotation der Erdkugel eine gewisse wellenförmige Gestaltung der Erdoberfläche. Ich sehe darin gewissermassen eine Vorstufe für die später erfolgenden Bildungen von Gebirgen und Tälern. Die bei der Sintflut in Fluss gekommenen Holz- und sonstigen Pflanzenmassen fanden an solchen aufgeworfenen Erdwällen die ersten Widerstände, wo sie sich stauten und nach Rücktritt der Flut lagern blieben. Ja, der dunkle, bisher noch völlig unaufgeklärte Bericht über das דור הפלגה (בראשית י' כ"ה) erscheint bei dieser Betrachtungsweise in einem anderen Lichte. Wie der Wortlaut unzweideutig besagt: כי בימיו נפלגה הארץ haben wir hierbei zunächst an Veränderungen, die die Erdoberfläche aufwies, zu denken. Meines Erachtens weist dies auf die ersten vulkanischen Ausbrüche hin. Der Zeitraum von der Sintflut bis dahin dürfte auch vollkommen hinreichen, um ihre Entstehung nach den hier gegebenen Darlegungen zu ermöglichen. Wenn die jüdische Tradition damit gleichzeitig eine starke Erschütterung im religiösen Bewusstsein der Menschen in Verbindung bringt, so ist dies weit eher dazu angetan diese Behauptung zu stützen als sie zu widerlegen. Das urplötzliche Auftauchen ungeahnter geheimnisvoller Kräfte aus dem dunkeln Schosse des Erdinnern, denen die Menschen aus Mangel an richtiger Erkenntnis völlig ratlos gegenüberstanden, wird wohl bei Vielen den ursprünglichen Glauben ins Wanken gebracht haben. Sind doch bei uns die weniger starken Erschütterungen einer neu auftauchenden, flüchtigen Theorie nicht selten mit den gleichen Erfolgen begleitet. Jedenfalls überlässt uns die Lehre der Thora auch derartigen Fragen gegenüber keineswegs völliger Ratlosigkeit. Ihre Aufschlüsse dürfen sich meines Erachtens getrost neben jenen ruhig sehen lassen, bei denen mit den Jahrmillionen Fangball gespielt wird und die dann die heutige Kanzelberedtsamkeit als Binsenwahrheiten ausgibt. Ja, Binsenwahrheiten mögen es schon sein, mehr aber auch nicht.

Sprachenstreit.

Von Zahnarzt Ehrmann-Leipzig.

Nicht vom palästinensischen Sprachenstreit soll hier die Rede sein, sondern von einer zeitlich zwar entfernteren aber darum nicht minder aktuellen Sprachenverwirrung nämlich von dem ältesten, dem babylonischen Sprachenstreit. Das charakteristische der damaligen Sprachenverwirrung welche den „Einen die Sprache des Anderen nicht verstehen liess", bestand darin, dass jeder glaubte, der andere müsse ihn verstehen, da man ja bisher nur eine Sprache kannte und bis dahin die Bedeutung der einzelnen Worte zweifelsohne feststand. Wie nun aber dann der eine den nämlichen Ausdruck einen anderen Sinn beilegte als der Andere, entstand ein derartiger Streit und Zwiespalt, dass jegliche gemeinsame Arbeit zur Unmöglichkeit wurde und also der Turm zu Babel ein ewiges Torso blieb.

Diese alte Geschichte mit ihrer Nutzanwendung auf die Gegenwart wurde mir dieser Tage wieder so greifbar zum Bewusstsein gebracht, dass ich noch rechtzeitig davor geschützt wurde eine grosse Torheit zu begehen; ich hatte nämlich die Absicht als Ausdruck meines lebendigen Interesses für jüdische Fragen in diesen Blattern einige Betrachtungen über die bayrische Revisionsfrage anzustellen. Schon hatte ich das Konzept dazu fertig als mir der Zufall einen meiner alten Studiengenossen aus München ins Haus führte; der inzwischen auch als Philister sich in Bayern niedergelassen hat. Ihn den ich als Gesinnungsgenossen als „Hirschianer" kannte und schätzte, schüttete ich mein volles Herz aus und legte ihm die Frage vor, die ich und mit mir so manch Anderer sich schon gefragt. Wie ist es denkbar, dass in Bayern die Austrittsbewegung d. h. die Bestrebungen des „orth. Vereins" zur Erlangung eines Austrittsgesetzes von denjenigen bekämpft wird, die ihrer ganzen Weltanschauung nach auf Seiten des Austrittsprinzips stehen? Ich begreife — sagte ich meinem Freunde — dass es neologe Gegner des Austrittsgesetzes gibt; ich begreife auch, dass orthodoxe Stimmen laut wurden, welche den Austritt selber wollen aber kein Austrittsgesetz, um dann nach Erlangung desselben nicht auszutreten; ich begreife auch, dass es ängstliche Gemüter gibt, welche von einem Austrittsgesetz

unabsehbare Konsequenzen für die Gesammtjudenheit Bayerns befürchten, was ich aber nicht begreife ist Folgendes: Wie können Männer, die das Erbe S. R. Hirsch ז"ל auf ihre Fahne geschrieben, einen Moment daran zweifeln, dass, wenn diesem Geist die Frage vorgelegen hätte, was zu tun sei, wenn in einem Lande eine kleine Minorität Orthodoxer sich in ihrem Gewissen bedrückt fühlen durch die Zugehörigkeit zur Grossgemeinde und desshalb ein Austrittsgesetz anstreben, damit sie von diesem Gewissenszwang befreit werden und austreten können, andererseits aber zu befürchten sei, dass ein Teil der Orthodoxie dieses Landes dieses Austrittsgesetz bloss als Mittel zur Erlangung von Konzessionen von seiten der Grossgemeinden missbrauchen würden, ob in diesem Falle die Ermöglichung des Austritts zu bekämpfen wäre, — — ist es denn einem Kenner Hirschs zweifelhaft, dass er entschieden hätte, אל יאמר אדם לחברו חטא בשביל שיזכה חבירך, dass zunächst jeder bewusst orthodoxe Jude für sich und sein Haus zu sorgen habe, dass er aus dem bisherigen אונס-Zustande herauskomme, und die Verantwortung dafür, welche Konsequenzen andere Juden aus diesem Austrittsgesetz ziehen werden, eben diesen anderen überlasse. Mit anderen Worten: Ist der Austritt eine חיוב für den Herrn X in Y, dann hat dieser Herr X diesen Austritt zu erstreben, sogar dann, wenn zu befürchten ist, dass der Herr Z. in Y oder anderswo auch nach Erlangung des Austrittsgesetzes nicht austreten wird.

So sprach ich zu meinem Freunde. Zu meiner nicht geringen Verwunderung erklärte er mir, auch e r — obwohl „Hirschianer" sei ein Gegner der vom „orthodoxen Verein" angestrebten Revisionsbewegung, um mir aber seine Motive begreiflich zu machen, holte er den IV. Band von Hirsch ז"ל „Gesammelten Schriften" vom Bücher-Regal und ersuchte mich nochmals die klassischen Prozesse des jüdischen Schuhmachers durchzulesen, den wir s. Zt. in der S. J. A. München vor ungefähr sieben Jahren gelesen hatten. Nach dessen Lektüre sprach mein Freund also:

Die Gründe, die hier Hirsch für den Austritt angibt, sind doppelter Natur. Wenn eine Gemeinde neolog ist und ich gehöre ihr an, so unterstütze ich sie einmal dadurch, dass ich finanziell durch meinen Steuergroschen ihre unjüdischen Beamten und Institutionen fördere und zweitens unterstütze ich sie moralisch

indem ich durch meine Zugehörigkeit mein Einverständnis mit ihrem Programm beweise. Um diesem doppelten סיוע לעוברי עבירה zu entgehen, ist nach Hirsch der Austritt eine Notwendigkeit. Sollte aber mein Austritt diesen Zweck nicht erreichen, dann ist er nicht nur ein Schlag ins Wasser sondern was noch schlimmer ist, er täuscht mir die Illusion vor, das getan zu haben was meine Pflicht war ohne dass dieses tatsächlich der Fall ist. So aber verhält es sich bei dem Revisionsbegehren des „orthodoxen Vereins". Der „Austritt" in Bayern besagt keineswegs, dass derjenige, der im Sinne des „orthodoxen Vereins" austritt, nunmehr geldlich und moralisch die neologe Grossgemeinde nicht mehr sanktioniert. Die beiden anderen Forderungen des „orthodoxen Vereins": Zentralkasse und Proporz machen den Austrittsgedanken völlig illusorisch. Durch die Zentralkasse wird der orthodoxe „ausgetretene" Jude wiederum in Finanzgemeinschaft mit der Neologie treten. Durch die Annahme einer Proporzliste wird der orthodoxe „ausgetretene" Jude die Gleichberechtigung aller „Richtungen" im Judentum anerkennen, so dass von dem ganzen „Austritt" nichts übrig bleibt als die Berechtigung neben der Neologie auch noch orthodox sich eine orgellose Synagoge halten zu können, ohne dass die neologe Majorität das Recht und die Befugnis hat dieselbe schlichten zu lassen, was ja an und für sich auch wünschenswert ist. Nur darf die Erreichung dieses Zieles nicht mit der Schaffung einer Zentralkasse und der Errichtung der Proporzwahl erkauft werden, und vor Allem darf man die gesetzliche Duldung orthodoxer Institutionen neben neologen mit finanzieller Gütergemeinschaft und Anerkennung einer neologen Vorstandsmajorität nicht „Austritt" nennen, und darf nicht verwundert sein, dass, wenn dieses ja geschieht, diejenigen, die unter „Austritt" das verstehen, was Hirsch darunter verstanden hat, gegen diese Begriffsverwechslung operieren.

Als mein Freund nunmehr geendet hatte und mir durch die Publikationen des orthodoxen Vereins die Richtigkeit seiner Darstellung aktenmässig bewiesen hatte, ergriff ich resigniert mein Konzept mit dem Artikel über die bayrische Revisionsfrage und überantwortete es dem Papierkorb in der weisen Selbsterkenntnis, dass man über eine Sache nicht schreiben kann, wenn über die Auffassung der einzelnen Wörter derartige Verschiedenheiten ob-

walten, und dass es vor Allem feststehen muss, ob „Austritt" wirklich „Austritt sans phrase" bedeutet oder ob man nach deutschem Sprachgebrauch auch dann aus einer Gemeinschaft „ausgetreten" ist, wenn man sie finanziell unterstützt und ihre Vorstände wählt. Solange diese bayrische Sprachverwirrung nicht behoben ist, liegt die Befürchtung nahe, dass auch hier wie beim babylonischen Bau, der mit dem selbstbewussten נעשה לנו שם begonnen — ein Torso übrig bleiben wird.

Naturwissenschaftliche Apologetik.

Von cand. math. Samson Breuer.

Die naturwissenschaftliche Apologetik entspringt der Forderung nach Einheitlichkeit der Erkenntnis. Die einzelnen Gegenstände der Erkenntnis und des Wissens durch ein sie alle umfassendes Prinzip in logisch begründetem und widerspruchsfreiem System zu vereinen, gleichgültig welchem Zweige allgemeinen Wissens sie angehören, heisst erst sie wissenschaftlich erkennen. Daher erwächst dem gesetzestreuen Juden die Aufgabe, das am Sinai Geoffenbarte und Erkannte, soweit es sich auf Objekte freier menschlicher Forschung bezieht, mit den Ergebnissen dieser Forschung widerspruchsfrei zu vereinen. Da ist es nun sehr bemerkenswert, dass man einem Widerspruch zwischen Thora und Naturwissenschaft erheblich ängstlicher begegnet, als wenn z. B. die Lehren der Thermodynamik und der Geologie einander schroff gegenüberstehen. Was ist nicht schon alles über die Frage nach dem Alter der Erde gesagt und geschrieben worden! Man sollte doch bedenken, dass die Einheitlichkeit der Erkenntnis ein Ideal ist, dem man wohl zustreben soll, dass man aber wissenschaftliche Fragen nicht gleich dem gordischen Knoten mit Gewalt lösen kann. Ein Universitätslehrer, der über beide oben genannten Wissenszweige Vorträge hielte, brächte es sehr wohl fertig, hier zu zeigen, dass die Erde nicht weniger als 500 Millionen Jahre zählen kann, dort aber zu beweisen, dass aller Wahrscheinlichkeit

nach ihr Alter 50 Millionen Jahre nicht übersteigt. Er wird sich stets der Quelle solcher Widersprüche bewusst bleiben und wissen, wie ihre Lösung anzustreben sei. Der aber erhebt einen ähnlichen Widerspruch zwischen Thora und Naturwissenschaft erst zum tragischen Konflikt, der in der Angst seiner Seele und aus bedrängtem wissenschaftlichen Gewissen sich gezwungen glaubt, etwa das Sechstagewerk entgegen dem klaren Wortlaut der Schöpfungsgeschichte „symbolisch“ aufzufassen, um so der Wissenschaft entgegenzukommen. Freilich darf man auch nicht in den Fehler verfallen, solchen Forschern, an deren Unvoreingenommenheit zu zweifeln man kein Recht hat, Leichtfertigkeit bei der Aufstellung ihrer Lehren vorzuwerfen. Wir wollen im Folgenden versuchen, durch eine nähere Betrachtung der naturwissenschaftlichen Forschungsweise und des Wesens der Hypothese einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden. Dabei wird sich ergeben, dass die Quelle der Gegensätze von Thora und Naturwissenschaft oft grundverschieden ist von der Ursache der Widersprüche innerhalb der Naturwissenschaften. Infolgedessen wird es sich von selbst verbieten, beide auf gleiche Weise erklären zu wollen.

Zwei Voraussetzungen — besser vielleicht Fiktionen — liegen der naturwissenschaftlichen Forschung zu Grunde. Sie setzt voraus, dass die Vorgänge und Entwickelungen in der Natur während einer gewissen Zeitdauer vollkommen, d. h. in jeder Hinsicht und bis in die kleinsten Details bekannt seien. Und sie setzt ferner voraus, dass alle Vorgänge und Entwickelungen der Natur sich zu jeder Zeit stetig vollziehen. Stetig aber werden wir eine Entwickelung nennen, deren Phasen sich voneinander beliebig wenig unterscheiden, falls wir nur nahe genug beieinanderliegende Phasen betrachten; oder um mit anderen Worten und in anderer Form genau das Gleiche auszudrücken, in der Natur tritt jederzeit der Zustand ein, dem die unmittelbar vorhergehenden sich immer mehr annäherten, von dem sie sich immer weniger unterschieden. Man sieht leicht, dass — will man anders von Bekanntem auf Unbekanntes, seien es noch verhüllte Erscheinungen der Gegenwart, seien es Vorgänge in Vergangenheit oder Zukunft, schliessen — die zweite Voraussetzung tatsächlich die notwendige, aber auch hinreichende Bedingung jeder Forschungsmöglichkeit darstellt. Denn sie erlaubt uns, aus der Reihe der beobachteten

Vorgänge auf den nicht beobachteten nächstfolgenden oder vorhergehenden zu schliessen, und diese Schlussweise beliebig oft zu wiederholen. Man sieht aber auch andererseits — wie ja auch selbstverständlich — dass ein Wunder, das ja die Unstetigkeit, den Stetigkeitssprung par exellence darstellt, ausserhalb jeder Naturbetrachtung zu bleiben hat. Denn ein Wunder — פלא — ist ein Vorgang, „der rein aus dem freien, allmächtigen Willen, unabhängig von der bestehenden Ordnung der Dinge, und grösstenteils im Gegensatze zu ihnen“ (Kommentar zu Exod. 15, 11) sich vollzieht, ein Vorgang also, der eben nicht die Konsequenz des Früheren bildet, über den die stetige Naturbetrachtung nicht nur nichts auszusagen vermag, der vielmehr für ihre Schlussweise auch ein unübersteigbares Hemmnis bildet, wie wir das weiter unten noch näher erkennen werden. Während so die zweite Voraussetzung, soll überhaupt eine Forschungsmöglichkeit bestehen, immer als erfüllt zu gelten hat, ist dies bei der ersten, der Voraussetzung nämlich, dass der Zustand der Natur während einer gewissen Zeitdauer vollständig bekannt sei, infolge Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und Beobachtungsfähigkeit niemals der Fall. Wäre die erste Bedingung erfüllt, so wäre die Enthüllung alles uns noch Verborgenen nur mehr ein mathematisches Rechenexempel. Denn die Vorgänge in der Natur auch nur während eines kleinen Zeitraumes vollständig kennen, heisst auch das Gesetz kennen, das sie miteinander verbindet. Das Gesetz aber ist ewig wirksam. תולדות השמים והארץ בהבראם: „Die ganze Folgenreihe der Entwickelungen aus Himmel und Erde liegen in ihrer Erschaffung“, sind durch das einmal ihnen eingepflanzte Gesetz für alle Zeiten gegeben. Wir aber vermögen niemals das Gesetz vollkommen zu erkennen. Annäherungen an das wahre Gesetz sucht der Forscher abzuleiten, indem er die beobachteten Vorgänge auf die einfachste und ungezwungenste Weise mit einander zu verbinden und durch einander zu begründen versucht, und eine solche Annäherung an das wahre, nie erkannte und ewig verborgene Gesetz nennt er eine Hypothese. Wie aber das Gesetz den Schlusss von Bekanntem auf Unbekanntes gestattet, also auch die Hypothese. Und so bildet die zweite Voraussetzung, die ja schliesslich nur die ewige Geltung des gleichen Gesetzes für alle Zeiten ausspricht, den Prüfstein dafür, wie weit die erste Voraus-

setzung erfüllt ist, wie nahe wir mit der Hypothese uns dem ewigen Gesetze genähert haben. Denn nur solange die für das Unbekannte gezogenen Schlüsse sich als richtig erweisen, so lange dauert die Herrschaft einer Hypothese. Steht sie im Widerspruch mit neuen Erkenntnissen, mit den Ergebnissen des Experimentes, zu dem sie selber dem Forscher die Anregung gegeben, so verwirft er sie, um noch näher der Wahrheit zu kommen, um auch das neu Erkannte in einheitlichem Systeme mit den Gegenständen bisherigen Wissens zu vereinen. Glaubt er Grund zu haben für die Annahme, dass eine Tier- oder Pflanzenart sich aus einer anderen entwickelt hat, so wird er die Stetigkeit dieser Entwicklung als möglich zu erweisen haben. Klafft aber eine Lücke in der Entwickelungsreihe, unterscheiden sich zwei aufeinanderfolgende Formen zu sehr voneinander, so muss er, um zu zeigen, dass die Entwickelung stetig sich vollzogen haben kann, das „fehlende Glied" zu entdecken suchen. So sind Widersprüche innerhalb der Naturwissenschaften nur Quelle neuer Erkenntnis, Anregung zu neuer Forschung. Sie müssen auftreten und werden immer auftreten, weil die erste Voraussetzung nie ganz erfüllt ist. In schönem geometrischem Bilde vergleicht Poincaré[1]) die Naturforscher mit zwei Mathematikern, die von einer vielfach verschlungenen Kurve jeder einen Abschnitt kennen, und hieraus die ganze Kurve zu ergänzen suchen. Kennte ein jeder den Abschnitt der Kurve vollkommen, jedem einzelnen wäre es möglich, auf Grund dieser Kenntnis die Kurve in ihrem ganzen Umlaufe zu konstruieren, und nie widersprächen ihre Resultate einander. Kennen sie aber nur unvollkommen was ihnen vorliegt, so finden sie beide nur angenähert die richtige Fortsetzung, ihre Resultate müssen einander teilweise widersprechen, aber eben dadurch selbst — — — einander ergänzen. —

Absolute Wahrheiten, wenn auch in menschlicher Ausdrucksweise, teilt die Thora hie und da uns mit über Welt und Natur. An Hypothesen, menschlichen Annäherungen an die Wahrheit, sie prüfen wollen, hiesse dieses ihres Charakters sie entkleiden. Fragen aber müssen wir, wie weit sie unsere allgemeine Naturerkenntnis zu fördern geeignet sein mögen, wie weit aus etwa sich ergebenden

---

[1]) H. Poincaré, Letzte Gedanken.

Widersprüchen mit freier menschlicher Erkenntnis auch hier Nutzen zu ziehen sei, Veranlassung etwa gegeben sei zur Revision und besseren Formulierung aufgestellter Hypothesen. Handelt es sich da nun um einzelne Tatsachen, die die ganzen Systeme nicht berühren, erwähnt z. B. die Thora das Vorkommen einer unbekannten Tierart, so ist es sicher wissenschaftliche — nicht „religiöse" — Pflicht des jüdischen Forschers, diese sicher existierende Tierart aufzusuchen, und unbestreitbar ist sein Verdienst, wenn er erfolgreich forschte. Stehen aber Tatsachen, welche die Thora uns übermittelt, im Widerspruch mit ganzen wissenschaftlichen Systemen, mit grundlegenden Hypothesen, so wäre es sicher wertloses, unwissenschaftliches Bemühen, wollte man durch künstliche Umdeutung der von der Thora ausgesprochenen *ewigen* Wahrheiten diese in das enge Gewand der Hypothesen zwängen, die selber nur vorübergehende Geltung haben. Doch auch der entgegengesetzte Ausweg, die Aufstellung anderer, neuer Hypothesen zur Lösung dieser Widersprüche wäre verfehlt. Denn niemals hat die Thora Naturerkenntnis um ihrer selbst willen offenbaren wollen, niemals kann und wird wahre Naturerkenntnis durch Mitteilung einzelner Tatsachen *offenbart* werden. Wie in der Natur selber stetig sich alles vollzieht, also muss auch die Erkenntnis der Natur stetig sich entwickeln. Und so werden nur *die* Fragen und Schwierigkeiten befruchtend wirken auf die Erkenntnis der Natur, die aus ihrem Studium selber erwachsen. Gibt doch die Naturwissenschaft selbst bei Schwierigkeiten, welche die Unhaltbarkeit einer Hypothese überzeugend dartun, trotzdem diese noch nicht sofort auf, sondern sieht zunächst zu, ob nicht doch tieferes Eindringen und Forschen gestatten wird, das bislang Erprobte auch weiter beizubehalten. So sollte man auch bei Gegensätzen zwischen Thora und Naturerkenntnis, wenn sie im Fehlen der ersten am Beginn dieses Aufsatzes genannten Voraussetzung ihre Ursache haben, wenn sie also durch immer noch mangelhafte Naturerkenntnis begründet sind, ruhig deren weitere Entwicklung abwarten, die sicher der Wahrheit, und also dem, was die Thora uns berichtet, immer näher kommen wird, der es dann auch gelingen wird, diese Schwierigkeiten zu beheben. Man mag das vielleicht eine Vertröstung auf die Zukunft nennen, man sollte aber eben nie vergessen, dass auch die

„voraussetzungslose“ Wissenschaft gar vieles „späteren Forschungen“ zu überlassen gezwungen ist. Vollkommen verfehlt aber ist eine Vertröstung auf die Zukunft in solchen Fällen, in denen niemals der verheissene Ausgleich zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Erkenntnis eintreten wird, eintreten kann. Wir meinen die Fälle, in denen die zweite der oben genannten Voraussetzungen tatsächlich nicht erfüllt ist, die Stetigkeit unterbrochen und damit jede Erforschung der Wahrheit unterbunden ist. Zu diesen Fällen zählt die Frage nach dem Alter der Erde, zählt so manche Lehre der Entwicklungstheorie. Die Thora berichtet uns im Grunde über die Entstehung und Bildung der Erde recht wenig, und was sie berichtet, lässt sich in die Worte zusammenfassen: בעשרה מאמרות נברא העולם, aus zehn willkürlichen, von einander und von jeder Ordnung unabhängigen göttlichen Schöpfungstaten, mathematisch gesprochen: aus einer Summe von lauter Unstetigkeiten setzt sich das Schöpfungswerk zusammen. — Eine freie Schöpfungstat, unabhängig von der Erschaffung und Entwicklung aller anderen Geschöpfe, war die Bildung des ersten Menschen. — Eine freie Schöpfungstat, eine Unstetigkeit par exellence, über deren Natur und Erstreckungsbereich uns aber nichts bekannt ist, noch jemals bekannt sein wird, war endlich die „Entseelung durch Wasser“, bei der alles auf Erden Weilende erstarrte. — Nie und nimmer kann hier Forschungsergebnis und Offenbarung übereinstimmen. Und dränge die Wissenschaft noch so tief ein in das Wesen der Natur, und hätte sie die Wahrheit selber erkannt, und wären ihre Hypothesen keine Hypothesen mehr, sondern das ewig waltende Naturgesetz selber, niemals kann die Regel Auskunft geben über die Ausnahme, das Gesetz nie einen Schluss gestatten auf die vollendete Ungesetzmässigkeit. Der Mathematiker kann durch immer genauere Erforschung des ihm vorgelegten Abschnittes einer Kurve immer genauer deren Gestalt in ihrer ganzen Erstreckung berechnen, wenn anders die Kurve stetig verläuft. Wenn es aber dem Zeichner der Kurve beliebt hat, willkürliche Ecken anzubringen, die im Gesetz der Kurve nicht begründet sind, und erst jenseits dieser Ecken die Kurve wieder ihrem inneren Gesetze folgen zu lassen, so wird der Mathematiker nachher durch Betrachtung des ihm vorliegenden Abschnittes, und kennte er ihn vollkommen, und wüsste er

also das wahre Gesetz der Kurve auszusprechen, wird er doch niemals sagen können, wie in *Wahrheit* die Kurve verläuft, er wird nur erforschen und sagen können, wie sie verlaufen *wäre*, wenn immer nur ihr inneres Gesetz wirksam gewesen wäre, wenn jene Unstetigkeitsecken nicht willkürlich angebracht worden wären. Und selbst über die Natur der Unstetigkeiten vermag er nichts auszusagen, ihr Vorhandensein nicht einmal zu ahnen, und selbst wenn von fremder Seite über sie ihm berichtet würde, nur dann sie in Rechnung zu stellen und so der *Wirklichkeit* sich wieder zu nähern, wenn man ihn *vollkommen* über sie unterrichtete. Das aber hat die Thora bei den Unstetigkeiten, z. B. der Entseelungsflut, über die sie uns berichtet, mit nichten getan. Wie es daher unmöglich ist, dass die freie Forschung, die die ewige Stetigkeit voraussetzen *muss*, um überhaupt auf Vergangenes schliessen zu können, jemals, und käme sie der absoluten Wahrheit, dem wahren Naturgesetz, noch so nahe, die von der Thora berichteten Unstetigkeiten bestätigen, etwa *beweisen* wird, dass wirklich die von der Thora überlieferten Wunder sich vollzogen, wie also die freie Forschung so niemals die *Wahrheit* oder auch nur die Annäherung an sie uns übermitteln wird über Vergangenheit der Erde und Entwicklung der Arten, also ist es auch dem jüdischen Forscher unmöglich, jemals solche von der Thora berichteten Tatsachen über Alter und Schicksal der Erde bei seiner Forschung zu berücksichtigen und in Rechnung zu stellen. Gleich allen anderen Forschern kann auch er nur Ergebnisse menschlicher Erfahrung verwerten und aus ihnen Schlüsse ziehen nach dem Prinzipe der Stetigkeit. Glauben aber andere Forscher, je mehr sie dem wahren Gesetze sich nähern, desto mehr auch die *Wahrheit* zu kennen über Vergangenheit und Zukunft, über Verborgenes und Verhülltes, so wird er, der das Buch auch gelesen, in das Gott geschaut, eh' die Welt er erschuf, stets sich bewusst bleiben, dass ihm niemals vergönnt ist, die Wahrheit zu finden in einer Welt von der es heisst: הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד, dass er immer nur streben kann, das Problem zu lösen, wie das Schicksal der Welt sich ferner gestalten würde, was über ihre Vergangenheit wir annehmen müssten, wenn wirklich seit ihrer Erschaffung ihr Schöpfer nur der „Alte der Tage“ mehr wäre, der den stetigen Verlauf allen Werdens nach den Gesetzen, die

er selber geboten, nie aufhielte. Mit nichten aber bemisst sich der Wert eines wissenschaftlichen Problems nach der Förderung, die es der rauhen Wirklichkeit bietet. Ein jedes wohl formuliertes wissenschaftliches Problem, und bezieht es sich noch so sehr auf weltentrückte, imaginäre Objekte, ist des Schweisses der Edlen wert. Drum können die Forscher hüben und drüben wohl zu gemeinsamer Arbeit sich vereinen. Mögen auch in der Formulierung des Problems sie sich trennen, voraussetzungslos vermögen sie beide durch gleiche Schlussweise zu forschen, und auch die Antwort werden gemeinsam sie finden im Buche der Natur, die gerade durch ihre Einheitlichkeit als אַחַת בְּתוֹךְ berufen ist, auch in den letzten Fragen sie zu vereinen באה לקבץ את כל הגוים והלשונות. —

Von der Sitte des Kopfbedeckens.

Es ist jetzt vielfach modern, sich auf der Strasse ohne Hut zu zeigen. Natürlich sind manche unter uns sofort bereit, diese Mode mitzumachen. Warum denn auch nicht! Wenn es erlaubt ist, zu tanzen, zu spielen und allerhand oft recht zweifelhaften Vergnügungen nachzujagen, warum sollte es da nicht erlaubt sein, sich auf der Strasse ohne Hut zu zeigen! Zumal es der allgewaltige Modegötze befiehlt. Wir gehorchen doch auch sonst seinen Befehlen; warum also nicht auch bezüglich unserer Kopfbedeckung! Und es ist doch so elegant und schick, sich hutlos seinen Nebenmenschen zu präsentieren. Nur auf hutlosem Haupte kommt eine tadellose Frisur erst recht zur Geltung. Auch sagen die Aerzte, es sei vom hygienischen Standpunkte nur empfehlenswert, der unbedeckten Kopfhaut regelmässig ein freies, reines Luftbad zu gewähren. Und überhaupt: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ.

Auch hier liegt, wie auf zahlreichen anderen Gebieten, ein gefährlicher Missbrauch dieses goldenen Ausspruches unserer Weisen vor. Jene bedingungslose Aufnahme unjüdischer Gedanken, Sitten und Gewohnheiten, von der auch orthodoxe Kreise sich nicht frei zu halten wissen, kann schon deshalb weder תורה noch

דרך א״ץ sein, weil einerseits das Religionsgesetz, dem der wahre Sinn jenes Ausspruches mindestens so klar vor Augen lag, wie irgend einem von uns, ganz bestimmte Normen enthält zur Frage, wie wir denken und uns betragen, welche Gewohnheiten wir annehmen und welche meiden und — last not least — in welchem Aufzuge wir uns auf der Strasse zeigen sollen, und weil auf der anderen Seite gerade diejenigen, die nicht müde werden, bei allem, was sie tun und lassen, bei ihrem Essen und Trinken, bei ihrem Tanzen und Spielen, bei ihrem Räuspern und Spucken sich auf den תורה עם דרך א״ץ-Satz (oft den einzigen hebräischen, den sie im Kopf haben) zu berufen, oft die allerletzten sind, die sich die Mühe nehmen, sich einmal an der Hand des Religionsgesetzes zu orientieren, ob ihre Sitten und Gewohnheiten dem Geiste derjenigen entsprechen, deren vielzitiertem Ausspruch sie die Devise ihrer Lebensart verdanken. Dieses „auswendige Paskenen", dieses konsequente Ausdehnen modernistischer Neigungen, die sich im Laufe der Zeit auch in orthodoxe Kreise eingeschlichen haben, auf Gebiete, wo eine Kollision mit dem klaren דין unvermeidlich ist, das kann fürwahr weder תורה noch דרך ארץ sein.

Wir können nicht helfen: ein Jude, der die hutlose Mode mitmacht, verstösst bei allem Schick, der von ihm ausströmt, gegen eine ausdrückliche Vorschrift des zweiten Kapitels im Schulchan Aruch Orach Chajim, wo die Bedeckung des Kopfes mit den Worten vorgeschrieben ist: ולא ילך ד׳ אמות בגילוי הראש. Diese Vorschrift beruht auf dem Berichte des Talmuds Kiduschin 31: רב הונא בריה דרב יהושע לא מסני ד׳ אמות בגלוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי (Vgl. auch Sabbath 118: תיתי לי דלא סנינא ד״א בגילוי הראש und 156 das.: כסי רישך כי היכי דתהוי עלך אימתא דשמיא).

Wir können nicht helfen: Der Talmud sieht in der Bedeckung des Hauptes einen Ausdruck der Scheu vor der göttlichen שכינה und ein Mittel zur Befestigung der Gottesfurcht. Wer sich über diese mystische Einschätzung der Kopfbedeckung hinwegsetzt, der beweist damit, dass er der Gedankenwelt des Talmuds nicht blos ohne Verständnis, sondern auch ohne Willen zum Verstehen gegenübersteht. Nichts leichter, als eine Sitte zu verspotten, nichts schwerer, als die Verästelungen einer Sitte, ihren Zusammenhang mit den übrigen Auslegern und Niederschlägen derselben Weltanschauung, der auch sie entstammt, zu ergründen. Losgelöst

aus dem ganzen Komplex der Gedanken und Gefühle, dem sie angehört, wird jede Sitte lächerlich erscheinen; eingefügt in den Bund des Ganzen, wird keine Sitte den Adel ihrer Abkunft verleugnen.

Zumal eine Sitte, die von massgebenden פוסקים nicht blos als מדת חסידות, als ein Zeichen besonderer Frömmigkeit, sondern als strikte, allgemeingültige Vorschrift bezeichnet wird. So spricht sich der ב"ח über die Sitte des Kopfbedeckens mit folgenden Worten aus: מיהו הרבי' יונה בספר היראה כתב וז"ל יכפוף קומתו וישוח ראשו כי השכינה למעלה מראשו ולכן נכון לכסות ראשו ואל יהיה בגלוי הראש עכ"ל משמע דדין גילוי הראש כדין קומה זקופה דאסור לגמרי אף בפחות מארבע אמות. R. Jona schreibt: „Man beuge seine Haltung und neige sein Haupt, denn die Schechina ist oberhalb des Hauptes; daher ist es richtig, sein Haupt zu bedecken und man zeige sich nicht mit entblösstem Haupte." Daraus geht hervor, dass die Vorschrift bezüglich der Hauptentblössung gleichbedeutsam ist wie die betreff der aufgereckten Haltung, welch letztere selbst bei einem Weg von weniger als vier Ellen durchaus verboten ist."

Schon aus diesem einen Zitat können wir erkennen, mit welch tiefem Ernste das Religionsgesetz selbst solch scheinbar gleichgültige Dinge, wie äusserliche Sitten und Manieren, seinem Diktate unterwirft. Zur jüdischen Ethik gehören eben auch die jüdischen Formen des Anstandes; und zeigt sich hier ein Gegensatz zu den Anschauungen der gewöhnlichen Anstandsmoral, so mag auch das unbehaglich sein, wir sind aber deshalb durchaus nicht berechtigt, die Anforderungen der jüdischen Ethik auf das unserem „europäischen Kulturbedürfnis" zusagende Mass zu reduzieren. Das gilt von der aufrechten Haltung sowohl wie von der hutlosen Mode. Die Forderung יכפוף קומתו וישוח ראשו ist nicht bequemer als die Vorschrift לכסות ראשו. Nur wird — und das ist der ganze Unterschied zwischen beiden Vorschriften — bei der Forderung, Haltung und Haupt zu beugen, in unserer Gemütsklaviatur eine verwandte Taste berührt. Hier stimmt nämlich auch das allgemeine Empfinden, auch unser „europäisches Kulturbedürfnis" zu, wenn die Beugung des Körpers als ein Ausdruck der Bescheidenheit geboten und ein stolzes Aufrecken von Hals und Kopf als ein Zeichen des Hochmutes untersagt wurde, während wir das Bedecken des Hauptes als eine altmodische Ghetto-Rarität

belächeln. Dass aber dort, wo das jüdische Gemütsleben noch unverdorben ist, auch das Entblössen des Hauptes dieselbe Indignation auslöst, wie der Anblick eines dünkelhaft emporgestreckten Halses, beweist nicht blos der Ingrimm, mit welcher im Osten einem ohne Kopfbedeckung Speisenden die Frömmigkeit abgesprochen wird, sondern mehr noch die Empörung, mit welchem es auch bei uns begrüsst werden würde, wenn ein origineller Kopf auf den Einfall käme, mit Berufung auf den relativ nebensächlichen Charakter des גלוי הראש-Verbotes orthodoxen Kreisen einen Gottesdienst mit entblösstem Haupte zu empfehlen, zumal ja ohnehin — wie immer wieder nicht ohne Schadenfreude betont wird — allerhand modernistische Elemente in die Gotteshäuser der deutschen Orthodoxie Eingang gefunden haben. Wir können nicht helfen: auch das bedeckte Haupt gehört zu den Imponderabilien jüdischer Orthodoxie . . . .

Welch verheerende Wirkungen das Religionsgesetz aus einer Missachtung gerade dieses Imponderabile befürchtet, geht aus einer sehr beherzigenswerten Stelle im דרכי משה zum טור א"ח ב' hervor:

כתב בא"ז אתא במדרש פ' מצורע בסופו בעצלתים ימך המקרה ע"י שאדם מתעצל לכסות ראשו כראוי ימך המקרה הרי הוא נעשה דומי פי' נזיקין ובשפלות ידים ידלוף בית ע"י שאדם משתפל לכסות גופו כראוי ידלוף הבית יעלה גופו חטטין מכאן למדנו שיש לאדם לכסות לכל גופו ואל ילך יחף.

Eine Midrasch-Stelle zu פ' מצורע lautet: „Durch grosse Faulheit senkt sich das Gebälk" (Koheleth 10, 18) d. h. wer es unterlässt, sein Haupt vorschriftsmässig zu bedecken, zieht sich Schaden zu. „Und durch Schlaffheit der Hände träufelt das Haus" (das.) d. h. wer seinen Körper nicht vorschriftsmässig bedeckt, zieht seinem Körper Ausschlag zu. Hieraus folgern wir, dass man seinen ganzen Körper bedecken und nicht barfuss gehen soll.

Selbst wenn hier, wie ein flüchtiger Blick vermuten läßt, eine rein hygienische Betrachtung der Weisen vorläge, wären wir nicht berechtigt, dieselbe einfach in den Wind zu schlagen. Denn zur חכמה der חכמים gehört auch ein tieferer Einblick in die Voraussetzungen und Bedingungen des körperlichen Wohlbefindens. Allein schon die oben zitierten Stellen beweisen, daß wir es bei dem גילוי הראש-Verbot mit einem Kapitel aus der jüdischen Ethik

zu tun haben; und auch in dieser Stelle beweist die Zusammenstellung von גילוי הראש mit der Entblößung des ganzen Körpers, daß ebenso wie die Nacktheit des Körpers seit Adams Sündenfall eine ethische Rolle in der Menschengeschichte spielt, so auch die Entblößung des Hauptes Grundlagen der jüdischen Ethik tangiert. Indessen braucht das hygienische Moment das sittliche nicht auszuschließen. Ebenso wie die Bedeckung des Körpers aus hygienischem und sittlichem Grunde geschieht, ebenso können beide Gründe auch für das גילוי הראש-Verbot maßgebend sein. Unserer Midrasch-Stelle würde demnach bei der Warnung vor nachlässigem Behandeln jenes Verbotes nicht bloß die Gefahr eines körperlichen Schadens, sondern die Möglichkeit der sittlichen Fäulnis vor Augen schweben, und das „sich senkende Gebälk“ wäre blos ein metaphorischer Ausdruck für den sittlichen Schaden, den eine Mißachtung seines Verbotes heraufbeschwört.

Daß dieser sittliche Schaden nicht bloß allgemein das seelische Gleichgewicht stört, sondern eine bestimmte Seite des sittlichen Lebens, nämlich das häusliche Familien- und Eheleben ergreift, läßt der Koholeth-Vers mit seinem „sich senkenden Gebälk“ und „träufelnden Haus“ bloß vermuten. Unzweifelhaft erscheint der Zusammenhang zwischen גילוי הראש und sittlicher Fäulnis im Hause, wenn wir jene Midrasch-Stelle im Lichte einer ברייתא im 2. פרק von מס' כלה רבתי zu verstehen suchen.

Diese ברייתא lautet:

פעם אחת היו זקנים יושבים עברו לפניהם שני תינוקות אחד גלה את ראשו ואחד כסה את ראשו זה שגלה ראשו ר' אליעזר אומר ממזר ר' יהושע אומר בן הנדה ר' עקיבא אומר ממזר ובן הנדה אמרו לו עקיבא איך מלאך לבך לעבור על דברי רבותיך אמר להם אני אקיימנו הלך אצל אמו של אותו תינוק ומצאה שהיא יושבת ומוכרת קטנית בשוק אמר לה בתי אם תאמרי לי דבר זה שאני אומר לך הריני מביאך לחיי העולם הבא א"ל השבע לי היה ר' עקיבא נשבע בשפתותיו ומבטל ליה בלבו א"ל בנך זה מה טיבו א"ל כשנכנסתי לחופה נדה הייתי ופירש ממני בעלי ובעלני שושביני ועברתי את זה נמצא אותו תינוק ממזר ובן הנדה אמרו גדול היה ר' עקיבא שהכחיש את חבריו באותה שעה אמרו ברוך שגלה סודו לעקיבא בן יוסף.

Also Hut ab vor der Sitte der Kopfbedeckung! Denn als R. Akiba einst ein Kind an sich vorüberschreiten sah, das entblössten Hauptes einherging, zögerte er keinen Augenblick, über den Charakter der Mutter, die dieses Kind geboren und erzogen, den Stab zu brechen. Es müssen geheime Fäden bestehen zwischen der Sitte des Kopfbedeckens und den heiligen Normen, die das jüdische Eheleben regeln. Sollte hier nicht ein Pendant zur jüdischen Frauensitte der Haarverhüllung vorliegen, die offenbar, wie ihr Zusammenhang mit dem Sotah-Gesetz beweist, in einem ähnlichen Gedanken wurzelt? Genug: Es senkt sich das Gebälk und es träufelt das Haus, wo jüdische Kinder aufwachsen, ohne die Scham der Hauptenthüllung gelernt zu haben. Müssig ist's, hier mit rationellen Deutungen zu kommen. Es muss genügen: auch das bedeckte Haupt gehört wie das verhüllte Haar zu den Imponderabilien jüdischer Orthodoxie . . . . R. B.

Agudas Jisroel und Religionsgesellschaft.

Von Dr. Isaac Breuer.

Am 3. Elul wird die „grosse Versammlung“ der Agudas Jisroel in Frankfurt a. M. zusammentreten. Von allen Orten des Erdkreises ist just Frankfurt auserkoren worden, der Ehre teilhaftig zu sein, die erste, auf Grund von Wahlen stattfindende Tagung der Agudah in seinen Mauern begrüßen zu können. Unmöglich kann diese Tatsache mit dem zufälligen Umstand im Zusammenhang stehen, daß Frankfurt der Sitz des Provisorischen Comités ist; hat doch die grundlegende Versammlung der Agudah nicht in Frankfurt, sondern in dem zu einer gewissen Berühmtheit gelangten Kattowitz sich vollzogen. Man wird nicht fehl gehen, wenn man annimmt, es habe bei der Wahl des Ortes die Erwägung sich als ausschlaggebend erwiesen, daß nirgendswo anders als gerade in Frankfurt die Versammlung einen ähnlichen Resonanzboden finden werde, nirgendswo sonst Glanz und Farbenpracht eines in die Zukunft weisenden jüdischen Lebens sie in gleicher Weise umwogen könnte: Es ist die Stadt Rabbiner Hirschs s. A., die man erkor, die Stadt seiner Gemeinde, der man die Ehre erwies.

Hier aber erhebt sich sofort eine schwerwiegende Frage: Wird man in den Kreisen des Comités den Mut aufbringen, diesen Erwägungen Ausdruck zu verleihen, vor allem den Mut aufbringen, diesen Erwägungen entsprechend nun auch zu handeln? Aug' in Auge werden Religionsgesellschaft und Agudas Jisroel einander gegenüberstehen: werden sie sich finden?

Man hat so oft davon gefaselt, daß die Frankfurter „Lokalangelegenheiten“ die Agudas Jisroel nicht berührten, sie nichts angingen. Wie beschränkt diese von uns stets bekämpfte Weisheit ist, wird sich nunmehr offenkundig zeigen. Indem die Kenesijo Gedaulo in Frankfurt tagt, wird sie, ob sie will oder nicht, zu den Frankfurter „Lokalangelegenheiten“ Stellung nehmen müssen.

Als Agudas Jisroel in Kattowitz tagte, ließ sie sich, wie es vor Gott und Menschen Rechtens ist, von der Kattowitzer Gemeinde, vertreten durch ihren Rabbiner und ihren Vorstand, feierlich begrüßen. Das ist keine bloße Förmlichkeit. Die jüdische Gemeinde ist die organisierte Ortsvertretung des Judentums. Zwischen der Ortsverwaltung des Judentums und der im Werden begriffenen jüdischen Gesamtvertretung muss die innigste Fühlung bestehen. Sie verhalten sich zu einander wie Teil zum Ganzen, und es darf das Ganze den Teil nicht verleugnen, geschweige denn mißachten.

Was für Kattowitz recht war, muß für Frankfurt billig sein. Dies umso mehr, als — im Gegensatz zu Frankfurt — die Kattowitzer Tagung wohl kaum mit Rücksicht und im Hinblick auf die dortige Gemeinde, der im übrigen natürlich nicht zu nahe getreten werden soll, daselbst stattgefunden hat.

Es ist daher mehr als selbstverständlich, daß die Frankfurter Kenesijo Gedaulo, nicht minder wie die Kattowitzer, sich von der Frankfurter Gemeinde, vertreten durch ihre berufenen Organe, begrüßen lassen wird. Und das ist der Moment, wo die Frankfurter „Lokalangelegenheit“ zu einer Angelegenheit der Agudas Jisroel im eminentesten Sinne sich auswächst!

Welches Gebilde stellt für Agudas Jisroel „die“ Frankfurter Gemeinde dar? Daß es die Frankfurter Richtliniengemeinde nicht ist, kann natürlich keinem Zweifel unterliegen. Aber diese Richtliniengemeinde hat im Jahre 1877 — sie war damals schon nicht besser — aus Angst vor der Konkurrenz der Religionsgesellschaft eine Reihe konservativer Institutionen geschaffen und diese einer „Ritualkommission“ unterstellt. Hat damit die Richtliniengemeinde aufgehört, Richtliniengemeinde zu sein? Sicher nicht! Blos vielseitiger ist sie geworden, sucht den lieben Gott neolog und konservativ zugleich zu befriedigen! Aber wird all diese begrifflichen Selbstverständlichkeiten auch Agudas Jisroel anerkennen? Wird Agudas Jisroel den „Mut“ haben, öffentlich wahr zu haben, dass für sie nur die Religionsgesellschaft die einzige jüdische Gemeinde, nur ihr Rabbiner der einzige „Ortsrabbiner“ sei? Wird sie nur und allein von der Religionsgesellschaft als einziger jüdischen Ortsgemeinde sich begrüßen lassen oder wird

sie auch vor der Frankfurter Richtliniengemeinde eine artige Verbeugung machen, indem sie deren „konservative Institutionen" zu Worte kommen lässt? Wird die erste Tat von Agudas Jisroel darin bestehen, vor Israels Gesamtheit feierlich anzuerkennen, dass die autonome jüdische Gemeinde, wie sie seit Sinai in unendlicher Hoheit besteht, gleichwertig sei und auf einer Stufe stehe mit interessegeborenen konservativen Institutionen einer vom ererbten Judentum längst abgefallenen Willkürgemeinschaft?

Hier rührt Agudas Jisroel an dem Lebensnerv der Religionsgesellschaft! Die ganze Existenzberechtigung der Religionsgesellschaft beruht darauf, daß sie die einzige jüdische Ortsgemeinde ist. Kann man seiner jüdischen Gemeindepflicht auch genügen, indem man der Richtliniengemeinde angehört, ei dann wäre ja die Religionsgesellschaft die reinste Kräftevergeudung, dann wäre sie ein Luxusartikel, dann wäre sie ein wahres und wirkliches Verbrechen! So stark sind die Kräfte des Judentums selbst in Frankfurt nicht, daß sie ungestraft Zersplitterung vertragen könnten! Verleiht Agudas Jisroel der Richtliniengemeinde mit ihren konservativen Institutionen die Weihe der Gesamtheit, so hat Agudas Jisroel Rabbiner Hirsch s. A. in seiner eigenen Stadt verleugnet und die Lebensberechtigung der Religionsgesellschaft ihres Teils negiert! —

Man gebe sich keiner Täuschung hin: Nicht um leere Höflichkeitsfloskeln handelt es sich hier! Indem Agudas Jisroel sich von Vorstand und Rabbinat der Religionsgesellschaft einerseits, von den konservativen Institutionen der Richtliniengemeinde andererseits bewillkommnen läßt, hat sie der Richtliniengemeinde einen Koscherzettel ausgestellt, hat sie den dem Richtlinienapostel in Amtsbrüderschaft Verbundenen als konkurierenden Frankfurter Ortsrabbiner gewertet!

Aber, so höre ich Euch sagen, es gibt ja noch ein drittes! Man kann ja Szylla und Charybdis vermeiden, indem man sich — überhaupt nicht begrüßen läßt! Wie fein ausgedacht! Agudas Jisroel ignoriert Deutschlands größte Gemeinde, um konservative Institutionen einer Richtliniengemeinde nicht zu chokieren! Mit Hinblick und mit Rücksicht auf den Glanz und das Ansehen der Religionsgesellschaft hält Agudas Jisroel die Tagung in Frankfurt ab und hütet sich ängstlich, sich mit der Religionsgesell-

schaft gar zu sehr zu — — kompromittieren! Dieses Ignorieren wäre das Ärgste, denn es wäre — charakterlos!

Noch wollen, noch können wir es nicht glauben. Können und wollen nicht glauben, daß Agudas Jisroel dazu berufen sei, die herrlichste, einzigartige Schöpfung Rabbiner Hirschs s. A. zu degradieren, zu verleugnen! Hand in Hand mit Rabbiner Hirschs Gemeinde muß Agudas Jisroel vor die Öffentlichkeit treten. Sie ist Bein von ihrem Bein, Fleisch von ihrem Fleisch! Sie wie sie beruhen auf der Suveränität des Judentums, die keinerlei Beziehung zur Gesetzesverleugnung verträgt! Agudas Jisroel ist keine „besondere Abteilung“ innerhalb einer gesetzesleugnerischen Gemeinschaft! Auf eigenen Füßen, frei, selbständig, nur ihrer Wahrheit vertrauend, steht Agudas Jisroel da, ganz wie die Religionsgesellschaft! Was aber Gott verbunden, das sollen die Menschen nicht trennen.

Nicht bloß im Zeichen des Schofars, auch im Zeichen der Religionsgesellschaft, im Zeichen Rabbiner Hirschs s. A. wird die Agudas Jisroel stehen. Oder sie wird nicht bestehen! — —

Literarisches.

Elemente der Kabbalah, 2 Teile, von Dr. Erich Bischoff, Berlin, Hermann Barsdorf, 1914.

Der Verfasser ist ein christlicher Gelehrter, der sich mit der jüdischen Kabbalah nicht blos objektiv-wissenschaftlich auseinandersetzt, sondern rückhaltlos als Verehrer dieser wundersamsten Blüte am Baume der jüdischen Ueberlieferung sich bekennt. Bereits 1903 veröffentlichte er sein erstes Buch über die Kabbalah, das nun in dem vorliegenden Werke ergänzende Fortsetzung findet. Man mag es mit Recht als fraglich ansehen, ob es nicht dem Geiste der Kabbalah widerspricht, ihre Geheimnisse vor den Augen des großen Publikums zu entschleiern. Denn, wie sonst keine, ist die Kabbalah eine aristokratische, keusche, zart empfindsame Wissenschaft, deren Tiefen seit je nur der geweihten Oberschicht des jüdischen Volkes, nur den geistig und seelisch Höchststehenden in Israel sich erschlossen. Man mag es darum mit sehr skeptischen Augen ansehen, wenn ein Gelehrter, der zudem als Christ unmöglich mit allen Wurzeln seiner Persönlichkeit der von Thora und Mizwoth geschaffenen Sphäre jüdischen Denkens und Fühlens angehören kann, den ebenso gewaltigen, wie riskanten Versuch unternimmt, weiteren Kreisen ein Verständnis der Kabbalah zu vermitteln. Immerhin verdient es als eine merkwürdige Zeiterscheinung angesehen zu werden, daß in unseren Tagen ein nichtjüdischer Gelehrter es wagt, dem Modernismus und seinem materialistischen Dünkel gegenüber, die leider auch in manchen jüdisch-orthodoxen Kreisen als mystischer Unsinn verschrieene Kabbalah auf den Schild zu heben. Wir zitieren einige charakteristische Stellen aus dem Buche, die uns verraten, mit welch warmherziger Begeisterung der Verfasser der Kabbalah wie einer magischen Gewalt sich gefangen gab:

„Weit über die Sternenwelt hinaus, alle Schalen und Hüllen der Materie abstreifend, erhebt sich hier der kühne Schwung des Denkers zu den reinsten Höhen des Urseins, um von hier alles Dasein abzuleiten und auf dieser über Raum, Zeit und Welt erhabenen Ewigkeitszinne alles Sinnens und Seins höchstes und tiefstes Wesen zu erfassen. Zu diesem Aufschwung in die höchsten Regionen des Denkens reicht allerdings der klappernde Mecha-

nismus der Alltagslogik nicht zu. Unser gewöhnliches „diskursives“ Denken vermag von jenen höchsten Dingen bestenfalls nur zu sagen, was sie nicht seien, wie dies z. B. auch Kant lehrt, wenn er das Wesen des „Dinges an sich“ als über unser Denken hinausliegend bezeichnet, als eine Denknotwendigkeit, die wir aber nur als eine Grenzbestimmung für die uns mögliche Vernunfterkenntnis erfassen können. Weiter hinaus bedarf es eben einer ganz anderen Erkenntnisart, der reinen Anschauung oder Intuition, die das ewige Wesen alles Seins, das „reine Sein“ oder „das Absolut“ unmittelbar erfasst. Das ist die dem Alltagsverstande ewig unerreichbare Erkenntnis der Mystik, in welcher der endliche, aber (wie unsere deutschen Mystiker sagen) „vergottete“ Geist kraft seiner Gottebenbildlichkeit das Ewige, Unendliche zu erfassen, in die „Tiefen der Gottheit“ einzudringen vermag.“ (I, 1 f.).

„Man darf versichert sein, daß, wenn ich anders schreibe, als man es in den üblichen Schulen und Büchern gelernt hat, dies jedesmal seine guten Gründe und Belegstellen für sich hat. Daß die Kabbalisten von den jüdischen Ritualien eine wesentlich andere Ansicht hatten als die in einem verphilologten Rabbinerseminar oder einem Reform-„Tempel“ verkündete, habe ich oben S. 12—20 dargelegt, und ich würde nichts Entrüstungswertes dabei finden, wenn sie die Thephillin usw. sogar direkt für Amulette erklärt hätten; denn ein kabbalistisches Amulett kann — recht verstanden — mindestens etwas ebenso Heiliges sein, wie etwa ein „philosophischer“ oder „patriotischer“ Synagogensermon.“ (II, 189).

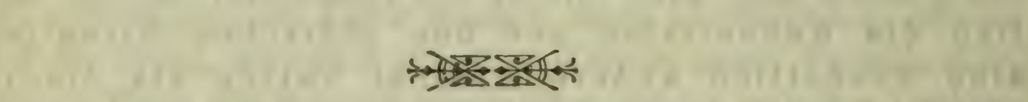
„. . . . ich gestehe die volle Absichtlichkeit meiner Unfreundlichkeit ein, mit der Begründung, daß es nun einmal für mich keinen größeren Scheuel und Greuel gibt, als die heuchlerische und leugnerische, alles Übersinnliche verrationalisierende, alles Tiefe verseichtende und alles unbequem Echte unterschlagende, ebenso zerfahrene wie zerfasernde, hier ätzende, dort schwätzende, bald freche und bald feige, wissenschaftlich wie religiös absolut unfruchtbare und trostlose Theologasterei der „klingenden Schelle“, deren Hauptakteure leider hüben und drüben auf den maßgebenden „Stühlen Mosis“ (Kanzeln und Kathedern) nisten . . . “

X.

Notizen.

Im Haderech No. 4, S. 7 veröffentlicht das provisorische Comité der Agudas Jisroel die Tatsache, daß auch im neuen, chassidischen Statut derselbe Standpunkt zum Ausdruck käme, welchen das provisorische Comité im ursprünglichen Statut vertreten habe. Wir bitten das prov. Comité ergebenst, dieses frühere Statut nun auch zu veröffentlichen, damit das Publikum Gelegenheit erhalte, einen Vergleich anzustellen, ob wirklich unsere Beurteilung eine so absolut unzutreffende war, wirklich bloß eine Ausgeburt von Übelwollen“ und „Vorurteil“. Wir sehen diesem Vergleich sehr getrost entgegen.

Wenn ferner das provisorische Comité erklärt, daß die Verwirklichung der ungarischen Forderung ausgeschlossen ist, so verweisen wir auf § 69 des Statuts, wie es Haderech in No. 5, S. 8 veröffentlicht.



Schluß des redaktionellen Teiles am 24. Juli 1914.



Vorbemerkung.

Das alte Prophetenwort hat sich erfüllt. Wieder einmal schreitet der Allmächtige gewaltigen Schrittes durch die Welt. Da schwindet der Sinn für den Alltag. Es ist eine natürliche Gegenwirkung des Innenlebens, dass mitten im Kampfe die Sehnsucht nach Frieden sich reget und jedermann sich bemüht, alles zu vergessen, was sonst die trennte, die nun gemeinsam kämpfen. Wir haben es deshalb vermieden in diesem Hefte zu all den Fragen Stellung zu nehmen, die das innere jüdische Leben in der Vorkriegszeit so heftig bewegten. (Nur eine Ausnahme mussten wir machen; auf Verlangen eines grossen Teiles unserer Leser waren wir gezwungen, zu der Frankfurter Eruv-Frage einige Worte zu sagen; eine eingehende halachische Würdigung behalten wir uns vor).

Aus den Reihen unserer Mitarbeiter sind uns eine Anzahl Betrachtungen zur gegenwärtigen Weltlage zugegangen. Eine Auswahl davon möge unseren Lesern zeigen, welchen Standpunkt die jüdische Weltanschauung zur Gegenwart einnimmt, was sie für ihre Ideale, für das Glück der Menschheit, auch in diesen bewegten Stunden träumt und hofft.

Vaterland.

Nicht ein Phantom ist es, das Dichter erträumt, in ernster Wirklichkeit braust jetzt durch die Welt das Bekenntnis zum Inhalte dieses Wortes. Die Kämpfe auf dem Schlachtfeld ein heisser Sang von Tod und Wunde, die Sorgen in der Heimat, ein feines Gespinnst von Sehnen und Hoffen, der kühne Mut der Kämpfer, des innige Gebet der Zurückgebliebenen, das alles rankt sich um das eine Wort. Nicht die Abstammung, nicht die Herkunft hat es geprägt – die hat das Wort Mutterland geschaffen –, im Ringen um Erkennen und Bewahren der Pflicht ist das Wort Vaterland geboren. Nicht auf dem Gesetz von Leistung und Gegenleistung ist es aufgebaut; der Adel der Menschheit ist es. Das Leben wird doppelt wertvoll, wenn es in den Dienst der vaterländischen Gemeinschaft gestellt wird. Nach Gottes Geheiss hat der Prophet die Treue gegen das Vaterland unabhängig gestaltet vom Geschick des Einzelnen.

Und deshalb glauben wir an den Sieg Deutschlands. Vielleicht — wir wollen über andre nicht richten und nicht rechten — vielleicht nirgendwo in der Welt ist die Vaterlandstreue so herrlich zur Vaterlandsliebe gewachsen, wie in Deutschland, vielleicht nirgendwo die engen Beziehungen dieser Gedankenreihe zum allmächtigen Schöpfer so klar erfasst, wie in unserer Heimat. Und so mögen wir denn den auf ernster Wahlstatt ringenden Brüdern getrost den Gruss Joabs senden חזק ונתחזקה בעד עמנו ובעד ערי אלקינו. Stark und fest! Denn unserem Volke gilts und unserem Gott.

P. K.

Der Friedenskrieg.

Von Dr. Isaac Breuer.

„Ich bin der Friede, auch wenn ich streite; sie sind der Krieg!" (Psalmen).

Wie ein rasendes Unwetter ist dieser Krieg über uns gekommen. Besinnungraubend haben die Ereignisse sich überstürzt, und eh wir uns versahen, war das Schreckliche geschehen. Gestern noch in ruhiger Gewissheit unserer Daseinsbedingungen, sehen wir heute all das in Frage gestellt, worauf wir am sichersten gebaut hatten. Da ist die Zeit des Handelns und nicht die Zeit des Ueberlegens; die Reflexion verstummt und Mars regiert die Stunde.

Seltsamer Zufall: Zwei der grössten Friedensfreunde aller Zeiten, Frau v. Suttner und Jean Jaurès, sind unmittelbar vor Ausbruch des Krieges der Erde entrückt worden. Den entsetzlichen Zusammenbruch ihrer glühendsten Hoffnungen haben sie nicht mehr erlebt.

Zusammenbruch? Fast scheint es so. Unsere Kultur hat diesen Krieg nicht zu verhindern vermocht. Es haben wieder einmal die Recht behalten, die alle „Friedensschwärmer" mit Spott und Hohn überschütteten, ihnen den Blick für die Wirklichkeit absprachen und den Krieg als ewige Notwendigkeit deklarierten. Die Friedensfreunde schweigen; Haag ist vom Fluche der — Lächerlichkeit bedroht. —

Zusammenbruch? Nein und nochmals Nein! Sie haben keinen Grund zu verstummen, die Propheten des ewigen Friedens, lauter vielmehr als je können sie ihre Stimme erheben, die Stimme des Friedens, mitten im Weltkrieg, die Stimme der Zuversicht

trotz der grässlichen Katastrophe. Sie waren ja niemals so einfältig, auf Grund theoretischer Erkenntnis unserer Verhältnisse den ewigen Frieden als den diesen Verhältnissen entsprechenden Zustand zu verkünden, vielmehr je weniger diese Verhältnisse — Dreibund und Dreiverband! — den ewigen Frieden in der Welt der Erscheinungen zu garantieren schienen, umso eifriger, umso unermüdlicher waren sie geschäftig, immer wieder und immer wieder den ewigen Frieden zu fordern, eine solch radikale Umgestaltung unserer Verhältnisse herbeizusehnen, dass der ewige Friede als krönender Abschluss in der Ferne wirken könne. Denn nicht genug kann in diesen schweren Tagen des Weltkrieges darauf hingewiesen werden, dass der ewige Friede nicht der Welt des Seins, sondern der Welt des Sollens angehört, dass er nicht Erscheinung, sondern Idee ist, dass er aber gerade deshalb in der Welt der Erscheinungen nie und nimmer Lügen gestraft werden kann. Mag der theoretische Verstand hundertmal auf diesen Krieg hinweisen und aus ihm die Notwendigkeit des Krieges überhaupt entnehmen, so bleibt nichtsdestoweniger unerschüttert wie ein Fels das Veto der ethischen Vernunft, das da spricht: Es soll kein Krieg sein, dieses Veto, in dem allein das Pathos einer Suttner und eines Jaurès verankert war.

Es soll kein Krieg sein! Gerade in diesen Tagen, da wir alle die ungeheuren seelischen Impulse erleben, die dieser Krieg in uns auslöst, da das deutsche Volk unter seiner furchtbaren Wucht die herrlichsten Seiten seines Charakters offenbart, gerade in diesen Tagen wollen wir, das Volk der Dichter und Denker, das Volk Kants und Goethes nicht minder wie das Volk des Moses und des Jesajah, mit doppelter Eindringlichkeit die ewige Forderung unseres geläuterten sittlichen Bewusstseins uns vor Augen halten: Es soll kein Krieg sein! Wir brauchen wahrlich Kant und Goethe noch Moses und [illegible]ten zu verleugnen, da wir in diesen Krieg ziehen. Nicht wir haben diesen Krieg gewollt. Wenn Rousseau und Voltaire sich schaudernd von der unfassbaren Verirrung ihrer Enkel abwenden, verleiht uns das sichere Bewusstsein, alle Genien unserer Kultur auf unserer Seite zu haben, jene unbeugsame moralische Kraft, die allein im Stande ist, ruhigen Auges der Schicksalstunde Europas entgegen zu sehen. Es soll kein Krieg sein! Noch heute

bekennen wir uns offen und ungebeugt zu diesem kategorischen Imperativ. Die ruchlose Verletzung dieses Imperativs durch unsere Feinde ist uns die sicherste Gewähr unseres endlichen Sieges. Wir sind die Einzigen, die in diesem Krieg um den — Frieden kämpfen. Uns ists ein Friedenskrieg. Wir Deutsche kämpfen, damit wir endlich dem ewigen Ideal des Weltfriedens einen bedeutsamen Schritt näher kommen. Mit uns siegt zugleich die Sache des Weltfriedens. „Wir sind der Friede, auch wenn wir streiten. Jene sind der Krieg!“



Der Krieg und wir.

Den Tag der Kriegserklärung werden wir nie vergessen. Da ist es uns mit einem Male offenbar geworden, mit welch urplötzlicher Gewalt Menschen ihre eigene Wohnstatt in ein „Tal des Weinens“ verwandeln können; wie der Mensch keinen grösseren Feind hat als den Menschen; in welch furchtbaren Katastrophen die bestialischen Instinkte der menschlichen Brust, wenn sie Massenerscheinung werden, sich entladen.

Dieser Eindruck des Schreckens war allgemein. Die ganze Welt fand sich in einem Gefühl zusammen. Gleichwohl gab es in diesem Gefühl individuelle Stärkegrade in mannigfacher Form. So mag es sehr lehrreich sein zu prüfen, wie der Ausbruch dieses Weltkrieges auf die jüdische Glaubensgesellschaft wirkte. Haben wir doch über Weltlauf, Geschichtsentwicklung und dgl. unsere eigenen Gedanken. Da kann es nicht Wunder nehmen, wenn ein Weltendonnergrollen im jüdischen Kreise ein besonderes Echo erzeugt.

Wer mit den Wurzeln seines Wesens in der Gegenwart lebt, und über die Gestaltung der Zukunft sich keine Gedanken macht — weil für ihn ein bestimmtes Programm des geschichtlichen Werdens nicht existiert — der wird einem Weltbrande viel kühler gegenüberstehen als Jemand, der in Begriffen wie קיבוץ גליות, מלך המשיח und מלכות שדי den Sinn der Geschichte beschlossen sieht. Die Schrecken des Krieges wird auch er beklagen. Auch er wird ein Herz haben für den Verlust an — Werten, die auf den Schlachtfeldern verbluten. Er wird trauern mit den Trauernden, weinen mit den Weinenden, darüber hinaus jedoch wird sein Mitgefühl verstummen. In seinem materialistisch gesinnten Herzen wird nur ein materialistisch gestimmter Schrecken hausen. Jener sublime Schrecken, der beim Ausbruch eines Weltbrandes zusam-

menfährt, weil er den Tag gekommen glaubt, שהכל מעידין בו שהוא צרה לעליונים ולתחתונים יום שאפילו מלאכי השרת יראים ממנו (ילקוט zu Ps. 20) — wo sich unter ängstlichem Erschauern auch der jenseitigen Wesen auf der Erde ein Tribunal des göttlichen Weltgeistes auftut — ist nur dem Gläubigen bekannt, der schon in Friedenszeiten bei jedem Schritt auf eine Gottesoffenbarung stiess. Für ihn haben nicht blos die Geschehnisse des Schlachtfelds ihre Schrecken; auch davor taumelt er entsetzt zurück, was die Menschen auf das Schlachtfeld führt und ihr Geschick an seine Entscheidung fesselt. Neben dem vergossenen Blut, den verbrannten Dörfern, den zerstampften Äckern, den geknickten Herzen betrauert er nicht minder tief die unendliche Grausamkeit, mit welcher ein Krieg ethische Werte vertilgt und das Wahrwerden höchster Glaubensideale auf eine unbestimmte Zukunft vertagt.

Zu dieser Trauer über die Gefahr eines ethischen Rückfalls der Menschen gesellt sich für uns Juden neben der bewussten Pflege, die im Judentum selbst auf Kosten des Gesamtheils das Einzelglück findet (vgl. u. a. Deut. 20, 5 f.), das religiöse Angstgefühl, das unsere Empfindsamkeit für die Schrecken des Krieges bis zum höchsten Ausmass intensiviert. Sehr instruktiv ist hier das Kriegskapitel in 5. B. M. 20, 1 ff., mit den Bemerkungen unserer alten Kommentare. Es ist erstaunlich, wie ein Volk, das bei jedem Schritt, den es seitwärts an den Wegen des Religionsgesetzes wagt, gewärtig sein muss, von Gottes Strafgerechtigkeit betroffen zu werden, zu einer solch glorreichen Kriegsgeschichte kommt, wie sie in den jüdischen Annalen überliefert ist. Dem שמע ישראל, mit welchem der Heeresaufruf vor der Schlacht begann (das. V. 3) muss eine derart zündende und zugleich berauschende Kraft innegewohnt haben — אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם — dass die jüdischen Kolonnen, wenn die Schlacht begann, über sich selbst und jedes schwächliche Angstgefühl hinauswachsend, begeistert und todesmutig in die Feuerlinie treten.

So musste es sein und so muss es noch heute sein. Noch sind Kriege unentbehrlich. Die Menschheit bedarf ihrer noch, um sich selbst über die geheimsten Regungen ihres Wollens und Fühlens klar zu werden. Und so hat auch dieser Krieg, den wir erleben, des Belehrenden gar viel ans Licht gefördert. Er hat

mit allen Phrasen, die sich um den Begriff „westliche Kultur“ gruppieren, gründlich aufgeräumt und unserm Blick durch alle gleissnerische Hüllen zum Kern der europäischen Zivilisation den Weg gebahnt. בכיסו בכעסו בכוסו, an seinem Beutel, seinem Zorn, seinem Becher wird nach einem altjüdischen Worte der Mensch erkannt. Was vom einzelnen Menschen gilt, das gilt auch von ganzen Völkern. Erst dieser Weltkrieg hat unserm deutschen Vaterlande über den wahren Charakter der europäischen Grossmächte die Augen geöffnet. Der geldgierige Engländer hat ihn בכיסו, der rachsüchtige Franzose בכעסו, der betrunkene Russe בכוסו verraten.

Dieser Krieg hat ferner den schamlosen Götzendienst, der mit dem Begriff der Rasse getrieben wurde, in tausend Scherben zerschlagen. Wenn Slaven gegen Slaven, Germanen gegen Germanen kämpfen, was bleibt da noch von der Rasse übrig? Nichts als die blutige Scham, die jüdische Glaubensgesellschaft ihrer Rasse wegen bekämpft zu haben. Und so wird dieser Krieg ein Mittel sein, durch welches Gott die Sehnsucht nach Sühne für verjährtes Unrecht weckt.

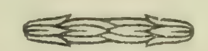
Aber auch im eigenen jüdischen Kreise wird dieser Krieg die Sehnsucht nach Sühne wecken. Schon hat er manchen zur תשובה angeregt: Mit Tränen in den Augen sagte neulich der Vater eines im Felde stehenden jüdischen Rekruten: Ich glaube, der liebe Gott will andere Menschen haben.... Vielleicht hat er Recht. Vielleicht will Gott wirklich andere Menschen haben, die weniger kleinlich, neidisch, habsüchtig, rachgierig sind; die von Idealen nicht bloß reden, sondern auch nach Idealen handeln; und sich in langsamem, aber sicherem Prozess an die ewigen Ziele des reinen Menschentums erinnern. Und vielleicht will der liebe Gott auch andere Juden haben . . .

Da sagt Hirsch zu Gen. 4, 1 ein tiefes Wort: „So wie . . . און das Vermögen bedeutet und אונן das Gefühl des verlorenen Besitzes ausdrückt, so liegt auch in קון die Bedeutung: Eigentum und davon: קונן: das Gefühl des verlorenen Eigentums, die Klage. Eben in dem Verlust tritt der Wert des Besessenen am lebhaftesten in's Bewusstsein.“

Ähnlich ein modernes Dichterwort: „Erst Verlornes wird Erworbnes; — ewig lebt dir nur Gestorbnes.“

Vielleicht hat dieser Gedanke auch dem jüdischen Gesetzgeber vorgeschwebt, wenn er das jüdische Leben mit einem System zeitweiliger Versagungen durchsetzt. Es giebt keinen Genuss, den die jüdische Religion nicht zeitweilig unterbindet. Dadurch wird er nicht unterdrückt, sondern im Gegenteil versüsst.

Das gilt nun auch vom höchsten Gute, das die Menschen haben: vom Frieden. In den langen Friedensjahren haben wir den Frieden niemals richtig zu schätzen gewusst. Das hat uns übermütig, genusssüchtig, ungläubig werden lassen. Das ist jetzt anders worden. Eine Welt steht in Flammen und lehrt uns der Güter köstlichstes in seinem unendlichen Wert erkennen. Erst Verlornes wird Erworbnes . . . . R. B.



מלחמה!

„ד' איש מלחמה ד' שמו. Der Gott der Liebe ist der Herr des Krieges, der Gott der Liebe ist sein Name!“

So wird uns in unvergesslichen Lettern im Jubelgesang nach dem Untergang unseres ersten Drängervolkes das Walten Gottes bezeichnet. Unsere חכמים ז"ל haben uns gelehrt, dass nicht umsonst die feinen Unterschiede in den Bezeichnungen der Eigenschaften Gottes in der תורה von des Schöpfers Willen gewählt sind. So dürfte auch hierbei die Betrachtung am Platze sein, dass eigentlich beim Begriff des „Krieges“, „Kampfes“ das Epitheton „אלהים“, des göttlichen strafenden Richters, mehr am Platze wäre, und trotzdem „ד' איש מלחמה“ wird hier der Ausdruck der „Liebe“ der „Gnade“, des barmherzigen und zum Guten erzieherisch Wirkenden gewählt. Was dürfte der Gedanke sein, der hier zu Grunde liegt? Wir wissen, dass der Mensch kurzsichtig und in seiner Voraussicht des Kommenden immer beschränkt war und ist. Er pflegt ein Vorkommnis in der Regel zu beurteilen, wie es im Augenblick sich darstellt und rubriziert es alsdann sofort unter „gut“ oder „böse“. Dagegen ist bei dem Allmächtigen, wie unsre Weisen sagen, dieses Rubrum ausgeschlossen, da alles Existierende den Keim von: gut und böse nach unserer Auffassung, gleichzeitig in sich schliessen kann, dagegen der Endzweck von allem Geschehen bei der ersten Entwicklung desselben zum Guten gedacht und bestimmt ist. Wir müssten ja sonst, und gewiss zur Jetztzeit, auf verzweifelnde Gedanken kommen, wenn wir nicht, im jetzigen, durch Gottesfügung bestimmten Weltkrieg, die Saat für die zukünftige Wohltat des cultivirten Menschengeschlechtes erblicken würden. Und wie heute, so wohl zu allen Zeiten „ד' איש מלחמה“ ist es der gewaltige Weltenleiter, der in Liebe und Gnade, vorüberstürmende Orkane und Kriege, als Basis einer dar-

nach doppelt fruchtbaren Zeit und dadurch vorwärts gebrachten, höher zu entwickelnden Menschheit, erbrausen lässt.

Wir sehen in unserer Geschichte diesen „liebevollen Gott des Kampfes" bei unserer Befreiung vom egyptischen Sklavenjoch, wir spüren ihn bei den Siegen über die götzendienerischen Völkerschaften bei unsrem Einzug in's gelobte Land, wir merken ihn bei Jiphtach, bei Saul und bei den Schlachten, die der königliche Sänger gegen Übermacht führt. Auch ahnen wir ihn, da unser Ungehorsam das Schicksal des Verlassens des Landes unsrer Väter nach sich zieht. Und doch auch bei diesem letzteren ärgsten Schlag, der uns treffen konnte, zeigt sich die erzieherische Kraft des Höchsten — blüht doch in der Diaspora das Studium des göttlichen Gesetzes wie nie vorher!

Und was ist uns im גלות der § 1, was neu, ausser unsern bisherigen מצות, uns zur heiligen, heiligsten Pflicht wird, es ist das Gebot des דינא דמלכותא דינא!

Wir haben dreifach in der jetzigen bewegten Zeit unsere Pflicht zu tun:

1. aus vaterländischen Rücksichten zum Schutz unsres Landes, von Besitz und Habe
2. aus menschlichen Rücksichten dem Nebenmenschen in der Not mit Rat und Tat beizustehen
3. aus religiösen Rücksichten, weil die תורה uns verpflichtet: דינא דמלכותא דינא, dass wir Gut und Blut hergeben, als religiöse מצוה-Übung für das Land, das uns Schutz gewährt.

Es bedarf also keines besonderen Hinweises, dass wir gerade als glaubensstarke, gesetzestreue Thora-Juden alle, ein jeglicher an seinem Platze, für alle unsere deutschen Volksgenossen ohne jedwede Rücksicht voll und ganz mit persönlicher und materieller Leistung eintreten. — Das gibt uns aber natürlich keinen Freibrief in der jetzigen Lage die andern מצות als unzeitgemäss in den Hintergrund zu drängen, nein, nur durch eine erhöhte Summe von מצות soll die jetzige Zeit ausgezeichnet werden, und so dürfen wir wohl hoffen und erwarten, dass auch in unsren Tagen die מצות von גמילות חסדים und צדקה, die מצוה von וכי ימוך אחיך ומטה ידו

עמך והחזקת בו, die מצות von הכנסת אורחים und א׳ ש׳ ל׳ bei unsern Brüdern im Schwunge sind und bleiben. Und auch die מצות dem Schöpfer gegenüber, sollten von unsern Gläubigen nicht ausgeschaltet werden. Jeder der in den Krieg gezogen, sollte sich dadurch noch mehr Mut und mehr Kraft schaffen, dass er soweit wie möglich מצות תפילין, איסור מאכלות אסורות, möglich-ste Enthaltung von חלול שבת auch unter den vaterländischen Fahnen zur Ausführung bringt.

Dass wir verpflichtet sind mit dem äussersten Pflichtgefühl, mit Freude und ernstem Willen in den Kampf für König und Vaterland zu ziehen, ist auch keine Errungenschaft der Neuzeit, und stellen wir deshalb die Worte des רמב״ם זצ״ל hierher הלכות מלכים פ״ז ה׳ ט״ו:

. . . ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבנו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה. וכל המתחיל להשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה . . .

„Wenn der Krieger zu dem versammelten Heer gestossen, soll er sich stützen auf die Hoffnung Israels, dem Helfer in der Not, und soll bedenken, dass er Gott zu Ehren in den Kampf zieht, er soll sich zusammenraffen, sich nicht fürchten und sich nicht schrecken, weder an Weib noch Kind denken, soll die Gedanken àn sie aus seinem Herzen bannen und sich von Allem losreissen, und nur ganz im Kriegesmut aufgehen. Und ein Jeder, der doch anderes bedenkt, und nachsinnt wegen des Kampfes, und dadurch sich entmutigt, der übertritt ein göttliches Gebot."

Ein Wort unserer חכמים ז״ל lautet: כל דעביד רחמנא לטב עביד „Was Gott tut, ist wohlgetan" und wir dürfen sicher sein, dass, wenn jeder an seiner Stelle seine volle Schuldigkeit tut, und nicht allein dem Gesetze des Königs von בשר ודם, sondern auch der מצוה des מלך מלכי המלכים ב״ה nachkommt, wir auch den beabsichtigten Zweck des Friedens und der immer höher strebenden Friedensarbeit erreichen werden, umsomehr als alle von uns in den Kampf Ziehenden bei diesem Krieg das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite empfinden, und im Vorhinein der göttlichen Hilfe gewiss sind.

Mögen den am ראש השנה ertönenden תקיעות und תרועות alsbald die Friedensfanfaren folgen, und unsere in die Schlachten gezogenen Brüder baldigst in Leben und Gesundheit uns wiedergegeben werden. So begrüssen wir das neue Jahr mit den Worten:

בספרך לחיים יוחק אמן.

רַנִי.



Eine Feldpredigt an die Zuhausgebliebenen.

Es ist mir ein Herzensbedürfnis, mich in dieser ernsten Zeit an jeden Einzelnen von euch zu wenden. Da ist ja keiner unter euch, der sich dem überwältigenden Eindruck der grossen Ereignisse, die wir erleben, entziehen könnte. Gar Mancher bangt zudem für das Leben eines treuen Sohnes, eines guten Vaters, eines geliebten Bruders, für dessen Heil er betet und auf dessen Wiederkehr er hofft. Ihr alle aber steht im Banne eines Schauspiels von gewaltiger, nie erlebter Grösse — und so gestattet mir, in dieser ernsten Zeit ein ernstes Wort an euch zu richten.

Der Augenblick ist gekommen, wo alle, die unserer heiligen Religion bisher ferne standen, sich ihr nähern könnten. Aus tausend Kanonenschlünden donnert ein göttliches Mahnwort durch die ganze zivilisierte Welt. Entziehen wir uns dieser göttlichen Mahnung nicht. Was die Menschheit jetzt erlebt, ist zu gross, um von Menschenhand gewirkt zu sein. Eine Gottesoffenbarung ist's, die wir erleben. Darum: Lasst uns Ehrfurcht haben vor Gott! Vertrauen wir auf Seine Waltung! Ergeben wir uns in Seinen Willen! In diesem Jahre soll der Schofar nicht vergebens an unsere Herzen rütteln.

Andächtiger als je könnten wir von jetzt ab zu unserem Gotte beten. Im Gotteshause winkt uns Stärkung und Trost. Kein Tag soll von nun ab vergehen, wo wir uns nicht bei Gott zusammenfinden. Die Geschäfte ruhen. Wir haben jetzt Zeit, auch an Werktagen morgens und abends mit Minjan zu beten.

Wohl giebt es viele unter euch, die dem Gottesdienst nicht mit genügendem Verständnis folgen. Jedoch an diesem Mißstand habt ihr nur selber Schuld. Warum lernet ihr nicht? Rabbiner und Lehrer sind jederzeit bereit, jeden Einzelnen von euch in der Sprache unserer Gebete und in der Religion unserer Väter zu unterrichten. Holt nach, was ihr verabsäumt und vergessen habt. Richtet auch an Werktagen religiöse Lehrvorträge ein. Und Nie-

mand bleibe von den Vorträgen fern. Das Lernen ist so wichtig wie das Beten.

Nur durch fleissiges, gründliches Thoralernen könnt ihr zu einer ausreichenden Kenntnis des Judentums und seiner ewig unverbrüchlichen Vorschriften gelangen. Seid ihr aber erst eingedrungen in den Geist eurer Religion, dann werdet ihr von selbst ihrem Worte Gehorsam zollen. Wer mit dem Judentum innerlich verwachsen ist, hat ihm noch niemals die Treue gebrochen. Werdet nicht müde, durch stete Selbstzucht zum Gehorsam gegen Gott euch emporzuringen.

So leicht ist's nicht, Gott gehorsam zu sein. Doch lernet von unseren Soldaten, was Willenskraft vermag. Ein einziger starker Entschluss genügt, um ein guter Mensch und ein guter Jude zu sein.

Erzieht euch vor allem zu guten Menschen. Die Gebote der Nächstenliebe haltet in dieser kriegerischen Zeit besonders hoch. Es genügt fürwahr, wenn sich die Heere hassen. Je schrecklicher zur Zeit die Furien der Rache, des Grolles, der Missgunst, des Neides, der Habsucht ihr Haupt erheben, desto bereitwilliger sollt ihr den Genien der Liebe, der Demut, des Friedens, der Versöhnlichkeit die Pforten eures Hauses öffnen. Streitet euch in dieser grossen Zeit nicht um Kleinigkeiten. Seid nachgiebig, seid versöhnlich. Ihr erlebt es ja jetzt, wohin Eigensinn und Starrköpfigkeit, Neid und Missgunst führen! Seid milde gegen eure Arbeiter und Angestellten. Überlegt es euch wohl, ehe ihr Jemanden auf die Strasse setzt. Schreckt von dem Gedanken zurück, dass durch eure Schuld in dieser schweren Zeit ein Mensch im wirtschaftlichen Elend verkommt. Verachtet jeden, der in so schwerer Zeit das Herz hat, die Notlage seines Nebenmenschen habsüchtig auszubeuten.

Übt Wohltätigkeit im jüdischen Sinn. An den Familien unserer Krieger, an den Witwen und Waisen, die eines Annehmers harren und – noch harren werden. Auch jener ausländischen Wanderarmen, die einst gar mancher von euch gerne abgeschüttelt hätte, mögt ihr jetzt in Wehmut gedenken. Gelobet schon jetzt, sie mit doppelter Freundlichkeit zu empfangen, wenn sie später einmal — in besseren Tagen — die Schwelle eures Hauses wieder betreten können.

Jeder überflüssige Aufwand an Kleidung, Schmuck etc. verbietet sich in einer Zeit wirtschaftlicher Depression von selbst. Zeigt aber auch in eurem Verhalten auf der Strasse, im Verkehr mit euren Mitbürgern, dass euer ganzes Wesen von der tragischen Grösse der Zeit ergriffen ist. Vermeidet jede Äusserung lärmender Freude, jedes ausgelassene, frivole Wort. Mässigkeit des Geniessens und ernste Würde des Gebahrens ist schon in Friedenszeiten eine erstrebenswerte Zier, in Kriegszeiten aber höchste patriotische Pflicht.

Nur ein Halbes habt ihr jedoch getan, wenn ihr blos gute Menschen und nicht auch gute Juden werdet. Nehmt euch vor, von jetzt ab gewissenhafter in der Ausübung eurer jüdischen Pflichten zu sein.

Haltet euren Sabbath heilig. Unendlich sind die Segnungen dieses Tages für alle, die mit Herz und Geist ihm angehören. Wer weiss, ob dieser Weltkrieg die Menschheit heimgesucht hätte, wenn der Sabbathzauber eine Weltmacht wäre! Und was könnt ihr jetzt nicht alles von unseren Feiertagen lernen. Sie verewigen die Weihemomente in Israels Vorzeit. Der geschichtliche Sinn, den die Gegenwart schärft, kann daraus nur eine tiefgreifende Ergänzung und Berichtigung erfahren.

Ich bin überzeugt, dass keiner von unseren Lieben ohne Ziziss und Tefillin zum Schlachtfelde zog. Ist jemand da, der ihrer entraten zu können meinte, dann schickt sie ihm nach. Wer möchte in der Feuerlinie ohne Arba Kanfoth stehen!

Eure Soldaten auf dem Felde sind jetzt vielfach gezwungen, Speisen zu geniessen, die nicht koscher sind. Umso gewissenhafter gebt jetzt auf den rituellen Charakter eurer Speisen acht. Schärft euren Frauen die Heiligkeit der Speisengesetze ein. Sagt ihnen, dass diese Gesetze es sind, die seit je den Geist der Heiligkeit in den animalischen Körper pflanzten und über rohe, entartete Zeiten hinweg Israel als das noch immer heilige Volk bis in die wüste Gegenwart hineingerettet haben.

Und schärft ihnen ein zweites, nicht minder wichtiges ein. Erzählt ihnen von dem Wurmfrass, der am Volkskörper Frankreichs nagt; von dem unsittlichen Geist des Ehelebens, den französische Entartung auch in unser deutsches Vaterland verpflanzte. Sagt ihnen, dass ein Volk verloren ist, dessen Frauen Kinder-

reichtum als eine Last verfluchen. Und habt ihr euch und eure Frauen mit dem Geiste jenes Psalmwortes (127, 3 ff.) erfüllt: „Ein Geschenk des Herrn sind Söhne, sein Lohn die Leibesfrucht. Wie Pfeile in des Kriegers Hand, also die Söhne der Jugend. Wohl dem Manne, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt! Sie werden nicht zu schanden, wenn sie mit Feinden reden am Tore" — Dann betet zu eurem Gott, dass er unser Vaterland auch von den eingedrungenen Keimen französischer Sittenfäulnis säubere.

Nur eine reine Ehe kann reine Kinder zeugen. Wo wäre der Staat, der ungestraft die Reinheit des Ehelebens verkümmern lassen dürfte!

Kinder wollen aber nicht blos geboren, sondern auch erzogen sein. Erzieht euch darum zu tüchtigen Erziehern. Wartet nicht, bis militärische Zucht den Starrsinn eurer Knaben bricht. Frühzeitig, noch ehe die Sünden locken, müssen sie merken, wie ernst und streng der Dienst des Gottes der Heerscharen ist.

Von Isaks Geburt erzählt der erste Rosch Haschonoh-Tag, von Isaks Gehorsam der Zweite. Ihr seht, mit welchen Wünschen das Thorawort das Thoravolk an der Schwelle eines neuen Jahres grüsst.

So geht denn hin und lasst euch vom Thorawort und Schofarschall ins neue Jahr geleiten. Es gereiche euch zum Segen und nicht zum Fluche, zum Leben und nicht zum Tode, zur Sättigung und nicht zum Schaden. Amen! R. B.



Vom Gottesreich auf Erden.

„Und so gib Deine Furcht, o Gott, über alle Deine Ebenbilde und Deinen Schrecken über alles, was Du geschaffen.“ —

„Und gib Ehre Deinem Volke.“ —

„Und herrsche Du allein.“ —

Und eine ganze Welt erliegt in Jammer und Not, und das furchtbare Schwert kreiset in ihr, weil Gott nicht in Allmacht regiert! O, wenn er regierte, in Wahrheit regierte, die Erde rötete sich nicht von Strömen Bluts, und des Menschen Fleiß vernichtete nicht die rohe Gewalt einer entsetzlichen Stunde!

Und es wandelt ein Volk auf Erden und trägt die Gewißheit im Herzen, daß das Schwert nicht für immer knechten werde die Menschen, und es birgt den Frieden und die Erlösungsbotschaft für eine ganze Menschheit im Herzen — o, wie müßte es den Gedanken מלכיות, Gott regiert, pflegen und warten, daß die Welt ihn einst hinnehme, wenn sie, in Schwäche erliegend, hinhorcht auf die Botschaft, die dann allein ihr Erhebung zu bringen vermag.

Rosch Haschana bringt ihm die Mahnung.

Mächtig ergeht des gottbegnadeten Dichters flammender Weckruf.

מלכיות ist ihm das Verheißungswort vom Anbruch des Gottesreichs auf Erden.

מלכיות ruft sein Volk ihm auf, diesem Hochziel seine Kräfte zu weihen.

Was unsere Pflicht ist?

אנסיכה „Mit נסכים, mit dem Ausdruck wahrer, ganzer Gotteshuldigung will meinem König ich mich weihen, will in Wahrheit vor Ihm mich führen! Denn wenn ich ihn in seiner Machtfülle als König nur anerkenne, dann gürtet er mit Macht sich und tritt die Herrschaft an.“

Was nützt Gottseligkeit, wenn Gott nicht in Wahrheit unser König ist, wenn nicht jeder Augenblick von ihm geschenkt, unter Seinen Augen gelebt, begriffen wird. Das התהלך לפני והיה תמים werde zur Wahrheit durch uns, und unserem still bescheidenen Gang durch die Geschichte ist noch Großes beschieden. Mit unserer Gotteshuldigung feiert das Gottesreich seinen Anbruch auf Erden.

Werfen nur wir die Götzen ab von uns, und Elijahu bereitet den Tag der Gottesherrschaft der Erde. Denn er kommt. —

Und stürzen die Reiche, und brechen dann zusammen die mächtigen Bauten der Stolzen, denen jeder Anspruch auf Herrschaft fehlt,

בתוכי „Dann wandelt Gott ja längst in meiner Mitte, wenn Er strahlend erscheint, um seine Herrschaft anzutreten. Mit Seiner Herrschaft gelange auch ich zur Herrschaft — und Er regiert dann in Wahrheit."

Still und selig warte ich dann der Zeit, da Er für mich einst handelt. Und kommt dann Sein Tag, dann ist es auch mein Tag, denn mein Tag ist ja auch Sein Tag!

Zur Stunde freilich regiert die „Herrin der Reiche." Die weiß nichts vom Gottesreich, und für das, wovon unseres Herzens Sehnsucht überströmt, hat nur mitleidiges Lächeln sie. Gott schaut ihr Lächeln, und blättert in dem Buche, in das verzeichnet sind seine Waltungsgänge, und sieht die schweren Erschütterungen, die über die Welt noch kommen müssen, ehe auch bei ihr sein Name zur Geltung gelangt. Da dringt des jüdischen Volkes Sehnsuchtsseufzer an sein Ohr — Seiner Herrschaft gilt er. Wie groß mag solches Volk da stehen vor Gottes Thron! (נברת, גליון) —

O, wenn es beim Lächeln nur bliebe!

דורכת „Niedertritt sie jeden göttlichen Herrschaftsgedanken — und hat doch nur durch flehentliches Weinen für kurze Zeit die Herrschaft sich erkauft, und spricht nun so stolz und so entsetzlich: wer könnte mir streitig machen die Macht?"

Und sein Volk mit seinem heiligen Ernste, dem Gott noch ein Faktor ist, vor dessen richtendem Worte es in seiner Armut sich begreift, und ängstlich sein geringes Verdienst vor ihm sich erspäht, dies Volk in seiner göttlichen Hoheit — niedergetreten vom Joche dieser Herrin! (דכאי).

Wie lange?

עד צור ימלוך es kann nicht ewig währen, Er ist unser Fels, Er muß noch Herrscher werden!

הלוך Weit dehnt sich freilich der Weg, der Himmel von Erden trennt, und zur Wahrheit muß erst werden das Wort, das

Himmel auf Erden zu pflanzen uns lehrt (Jes. 51: לנטוע שמים), wenn der Majestätische dann König soll werden mit Macht.

Noch hält die Erde der Wahn (בֵּל), noch opfern die Menschen dem Moloch in fürchtender Scheu — zu grausig, als daß für immer solches erhalten sich könnte!

ומלפני „War Er doch König, ehe nur eine Herrschaft war! Wahrlich, Er, der Lebendige, der von Uranfang regierte, verginge auch alles in Nichts, machteinzig blieb Er allein!"

Und Ihm sollte Bel für immer die Herrschaft streiten? Sein Sturmwind braust, und es schwindet die Macht. —

Und sein Volk sollte für immer bluten? Es wanken die Kronen der Fremden, denn Seinem König gilts, die Macht zu bereiten. (זר)

Nicht verkümmern soll der Isaisstumpf in der Erde — „Seine Herrschaft erneuert er, wie sie allein ihm gebührt, Machtfülle erhält das schwache Reis, und durch seine Gradheit regieret er".

Nicht für immer seine Wunden bluten: „Er verbindet sie und Heilung ist ihm beschieden, und währte auch lange der Tag der Verwirrung — seine Wunden umwindet er, und Heilung führt er herauf, da die Herrschaft Er ergreift."

Nicht vergebens sein stiller Gang gewesen sein, den es in Reinheit gewandelt, nicht umsonst seine Tränen gegossen sein, die einem furchtbaren Martyrium gegolten: „Der Reinheit ihrer Verdienste, dem Aufschrei ihrer tränenerstickten Stimme, die da untersanken in die Schattentiefe stürzender Wasser — ihnen wendet Er einst sich zu und gelangt durch sie dann zur Herrschaft."

Und er nennt sie Königskinder, da er stolz und aufrecht sie sieht unter den Fusstritten der Völker: „Und was ihr Gott ihnen zu tragen gab, hatten auf Ihn sie stets geworfen und barrten stille des Tages Ihm entgegen, da Er komme, um König zu sein".

Und stellt den Engeln sie gleich, da er der קדושה heilige Verkündung von ihren Lippen vernimmt,—

Und das Gottesreich wäre da ein Traum?

כבוד מלכותו es sollte der Tag nicht kommen, wo die „Ehre seines Reiches" gegründet, Gott nicht nur als Gott der Schöpfung (אלהים) sondern auch sein Name 'ד, שם כבוד מלכותו, der ihn als

Gott der Geschichte verkündet, zur Herrschaft gelangt und damit Gott die Anerkennung gefunden, nach der sein Wille von Anfang an sich gesehnt, und in ihr die „Ehre“ seines Reiches erblickt: Gott der Menschen zu sein?

וקדוש הליכתו der Tag nicht kommen, da Seine Waltungsgänge in der Geschichte in ihrer Heiligkeit sich erweisen, in ihrer gegen jeden Widerstand siegreich erkannten Allmacht?

כגמ״ר מלאכתו sein Werk sich nicht vollenden, das rastlos er gefördert, seitdem מלאכת עולמו שבת seine Schöpferhand in der Natur zur Ruhe gekommen, um מלאכת צדיקים ורשעים לא שבת fortan den Sabbat in der Geschichte anzubahnen?

Und das Gottesreich auf Erden, der Sabbat in der Geschichte wäre da ein Traum? — —

Mächtig herrschet die „Herrin“ und spottet Gottes auf Erden. מלכיות aber lehrt, vom Gottesreich nicht träumen, es heisst uns seinen Anbruch erleben. Denn nur wer seinen Anbruch dauernd erlebt, vermag in Ruhe seine Vollendung erwarten. Das aber müssen wir, denn wir sind das Volk des Gottesreiches auf Erden. Also der Paiton.

Euch schrecken die Stolzen, die Starken, die auf der Höhe der Kultur sich dünken und das Licht euch schmähen, das in den Schoss der Zeiten ihr ihnen gesät — Thoren! Schauet:

לכל „alles stolz sich Reckende stürzt Er, Berg und Hügel senkt Er, und während Er alle Nationen in Dunkel hüllt, bricht gesätem Licht gleich Seine Herrschaft an“ — die Nacht zieht herauf, die gefürchtete, vor der ihnen allen so bangt, Ahnungsschauer modernder Vergänglichkeit, vor der keine vermeintliche Kultur sie schützt.

Verblendete! Hätten aus dem Spiegel Seiner Himmel Ihn finden, und aus den Wundern Seiner Natur Ihn erkennen können — umsonst! So schlägt Er Seine Natur denn im Zorne, um einer neuen Menschheit erneut sie zu erschaffen. Und es beben die Stützen, und es wanken die Starken, „es schwanken, die so stolz sich gefühlt, da Er, der einzig Machthohe einzieht, um seine Herrschaft zu beginnen.“

Ratlos irret ihr Blick und sucht nach dem Halt und der Stütze. Da tauchen aus der Tiefe, wo unscheinbar, fast unbemerkt sie geweilt, fischgleich — וידגו לרוב — wer hätte auch

ihrer geachtet, wer hätte geahnt wie köstlich sich's unten da weilet — und sie erkennen die Sehnsucht der Völker, die stumme Frage der Verzweiflung schaut ihnen vom Auge, und still und gross weisen nach Zion sie hin, wo ihnen allen die Gesundung noch sprudelt: „Zur Herrschaft gelangen dann, die so lange fischgleich in der Tiefe ihr unscheinbares Dasein gelebt, erhoben dann, die in Wahrheit gross sich erwiesen, wenn der König der Völker kommt, um die Herrschaft dann zu ergreifen".

Fürsten der Völker sammeln sich dann, um sie heimzutragen nach ihrer Heimat, und „liebliche Weisen tönen entgegen ihnen", das בית יעקב לכו ונלכה באור ד' dringt an ihr Ohr — wer duldete nicht gerne, um solches einst zu erleben!

Den Göttern der Erde tönt Grabgeläute (סכות), aus den Höhen aber dringt Sphärengesang (סוד): Gottes עוז gilt ihr Lied, seiner sieghaften Hand, die ihre Unwiderstehlichkeit erwiesen.

Er sollte das Lied nicht vernehmen vom „Aufschwung der Erde" (Jes. 24), das Lied, das die Krone verheisst dem Gerechten? Geheimnisvoll tönt's ihm aus dem Jammer und dem Weh, das durch die Geschichte noch zieht. Denn das Weh geht ihm voran. Deshalb „פור schwanket berstend die Erde unter den verderblichen Schickungen, die ihr bereits beschieden, und treffen Schlingen ihre Bewohner — so lässt Er zitternd sie den Anbruch seiner Herrschaft erahnen". Er hört den Schofar, der der Menschen Brust mit Angst erfüllt, sein Dreiklang ergeht und schmettert mächtig sie nieder. Aber aus dem ohnmächtigen Schrei zusammenbrechender Welten steigt sieghaft der Sang, Triumph der sich verjüngenden Erde — das צבי לצדיק dringt aus der zum הדום, zum Gottesboden, gewordenen Erde: צבי מהדום יעל!

Und fest wird Israels Gang, aufrechten Hauptes wandeln sie dahin, als die von Gott „geladenen" herrschen fortan sie. —

Das Lied vom Gottesreich auf Erden, das geheimnisvolle Lied des Propheten (Jes. 24: ואמר רזי לי רזי לי), wann dringt es auch zu uns empor von der Erde, der kampferfüllten blutgetränkten? Wann? Wenn der Schofar uns ruft, in Wahrheit uns ruft, dann mögen wir in stiller Seligkeit aus ihm das Lied vom Gottesreich auf Erden vernehmen (בתשרי עתידין ליגאל): רז „Dies verhüllte Geheimnis, für d i e s e n Tag ist es beschieden, und so

verhüllt es auch sein mag, fest bestimmt die Zeit, der Augenblick, da er als Rächer sich erhebt“.

Aber zweifeln? Zweifle an der Sonne Klarheit, ehe diese Gewissheit Dir schwindet! Denn wie Er die Sonne braucht für seine Erde, dass sie ihr leuchte und ihr Leben spende, so harret die Welt des Davidischen Thrones, dass Licht und Leben ihr werde. Deshalb תכן „bleibt der Sonne gleich für ewig sein Thron bestehn, vor der Sonne leuchtet ewig Ihm sein Name, wie der Sonne Aufgang tritt strahlend seine Gestalt vor Ihm — denn regieret er, so herrscht auch Er!“ — —

Wann aber hätten des Sängers Worte voll lodernder Kraft mehr Beachtung verdient als in unserer grossen, so ernsten Zeit?

„Und so mögen Gerechte denn sehen und wonnig sich freuen —“.

Joseph Breuer.



Pius X.

Mitten in den Kriegswirren starb Papst Pius X. Wäre die Welt im Frieden, so hätten denkende Menschen an diesem Grabe viel zu sagen. Wenn wir im Rahmen dieser rein jüdisch konfessionellen Zeitschrift einiges davon sagen, so ist es nicht blos das Erstatten einer Dankesschuld dafür, dass unter der Herrschaft von Pius X. fast der gesamte Klerus bis zu den höchsten Spitzen im Beilisprozesse unseligen Angedenkens mannhaft für die Wahrheit eintrat; es ist mehr was wir zu sagen haben. Heftiger vielleicht, als das eiserne Ringen auf dem Schlachtfelde, war das Ringen in der Menschheit um den Glauben; mählich, fast unmerklich suchte sich ein gut Teil der Menschheit von der Religion abzulösen, suchte die Religion immer mehr zurückzudrängen; es wurden eine Unzahl von Gebieten entdeckt, aus denen man die Religion, d. h. doch letzten Endes Gott zu verweisen suchte, Wissenschaft, wirtschaftliche Fragen, Politik, Staatenleben. Und da hat Papst Pius X. einen in seiner Einheitlichkeit stets bewundernswerten Bekennermut bewährt in dem mutvollen Eintreten für eine Weltanschauung, welche alles, aber auch wirklich alles an dem Maßstab der Religion, und daran allein, misst. Es war das ignis ardens des Glaubens, das keine von erkünstelter Menschenklugheit gesteckten Grenzen anerkennt. Und das ist etwas Grosses. Das ist nicht nur die Religion im Leben, das ist das Leben in der Religion. Das überragt Jahrhunderte und die denkende Menschheit steht in ernster Anerkennung am Grabe Pius X.



Die Frankfurter Tragi-Komödie.

Von **Dr. Isaac Breuer.**

Tatbestand.

Am 1. August 1914 entbrannte der europäische Völkerkrieg.

Am 13. August 1914 wurde der Frankfurter Judenheit ein Eruw appliziert.

Seit einem halben Jahrhundert durfte man in Frankfurt nicht tragen. Schwer brannte dieser unerträgliche Zustand auf der Seele des Rabbinats der „Israelitischen Gemeinde". Flugs schuf es den Eruw.

Die „Israelitische Gemeinde" ist nicht die einzige Judengemeinschaft des Orts. Neben ihr besteht die Gemeinde „Israelitische Religionsgesellschaft". Auch diese Gemeinde hat ein Rabbinat.

Der wesentliche Unterschied zwischen der „Israelitischen Gemeinde" und der „Israelitischen Religionsgesellschaft" ist folgender: Erstere ist eine extreme Reformgemeinde mit etlichen späterhin des Wettbewerbes wegen angefügten konservativen Institutionen; letztere ist eine orthodoxe Gemeinde.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Rabbinat der „Israelitischen Gemeinde" und dem Rabbinat der „Israelitischen Religionsgesellschaft" ist folgender: Ersteres ist, auch in seinem gläubigen und konservativen Teil, in aller Form Rechtens die religiöse Behörde einer extremen Reformgemeinde; letzteres ist die religiöse Behörde der orthodoxen Frankfurter Gemeinde.

Der neue Eruw ist eine ausschliessliche Schöpfung des konservativen Rabbinats der Reformgemeinde.

Es giebt in Frankfurt Juden, die sowohl Mitglieder der Reformgemeinde als auch Mitglieder der orthodoxen Gemeinde sind.

Das Rabbinat der Reformgemeinde hat es rundweg abgelehnt, den Eruw rechtzeitig vor seiner Verlautbarung der eingehenden und zeitraubenden Würdigung seitens des Rabbinats der orthodoxen Gemeinde zu unterbreiten, insbesondere die schwerwiegenden Bedenken des besagten Rabbinats zu berücksichtigen.

Der derzeitige Inhaber des Rabbinats der orthodoxen Gemeinde ist eine in der Diaspora anerkannte talmudische Autorität. Von dem derzeitigen gläubigen Inhaber des Rabbina's der Reformgemeinde ist Aehnliches nicht bekannt geworden.

Letzterer hat seinem Kinde, dem Eruw, eine Geburtsurkunde beigegeben, die alles Nötige enthält.

Das Rabbinat der orthodoxen Gemeinde hat in öffentlicher Bekanntmachung den Eruw für illegitim erklärt und nachdrücklich hervorgehoben, dass in Frankfurt das Tragen nach wie vor verboten sei.

Also geschehn zu Frankfurt im August, zur Zeit des Ausbruchs des Völkerkrieges. Von Rechts wegen.

Quid juris?

Zunächst und vor allem: Die Frankfurter Reformgemeinde ist eine vollkommen selbständige Gemeinde, die — Gott sei Dank! – zu der Frankfurter orthodoxen Gemeinde in keinerlei Beziehung steht. Daraus folgt mit eindeutiger Klarheit, dass das Rabbinat der Reformgemeinde juristisch keineswegs gehalten ist, sich irgendwie um das Rabbinat der orthodoxen Gemeinde zu kümmern, die halachischen Bedenken dieses Rabbinats irgendwie zu berücksichtigen. Der konservative Seelsorger der Reformgemeinde ist kraft seines mit dem Vorstand der Reformgemeinde abgeschlossenen Anstellungsvertrags rechtlich lediglich verpflichtet, auf seinen lieben Amtsbruder, den Richtlinienapostel, Rücksicht zu nehmen, er ist auf diese rechtliche Verpflichtung gerade anlässlich der Richtlinien von dem ihm vorgesetzten Reformgemeindevorstand nachdrücklich und unter Verwarnung hingewiesen worden: dagegen ist in seinem Anstellungsvertrag von irgend welcher Rücksichtnahme auf die orthodoxe Gemeinde und ihr Rabbinat platterdings keine Rede. Im Gegenteil! Der Reformgemeindevorstand hat ja historisch die konservative Seelsorgeschaft gerade zu dem Zweck eingesetzt, der orthodoxen Gemeinde und ihrem Rabbinat eine scharfe Konkurrenz zu bieten und nach Kräften Abbruch zu tun, niemand aber kann leugnen, dass die Anlegung eines Eruw mit den daran geknüpften Annehmlichkeiten ein taugliches Konkurrenzmittel darstellt.

Unstichhaltig ist es auch, darauf hinzuweisen, dass die überwältigende Mehrzahl der Frankfurter orthodoxen Juden der Religionsgesellschaft angehört und somit dem Rabbinat dieser Gemeinde die Anlegung des Eruw hätte überlassen werden müssen. Dem kann ganz und gar nicht beigepflichtet werden. Auch der neologe Jude unterliegt dem unverbrüchlichen Verbot des Tragens am Sabbat. Gerade weil also die meisten Pfarrkinder des Reformgemeinderabbinats auch ohne Eruw trugen und sich somit einer schweren Gesetzesverletzung schuldig machten, konnte dieses Rabbinat sich veranlasst sehen, zur Anlegung eines Eruw zu schreiten. Kommt Mohamed nicht zum Berg, muss eben der Berg zu Mohamed kommen. Kann man seinen Sprengel nicht zur Beachtung des göttlichen Trageverbots veranlassen, muss man ihnen eben einen Eruw widmen. Das ist sonnenklar.

Endlich kann man auch aus der Tatsache, dass es Juden in Frankfurt gibt, die beiden Gemeinden angehören, dem Reformgemeinderabbinat keinen Strick drehen. Gewiss kommen diese Juden, die zwei Rabbinaten unterstehen, nunmehr in peinliche Verlegenheit. Als Mitglieder der Reformgemeinde glauben sie tragen zu dürfen; als Mitgliedern der orthodoxen Gemeinde ist es ihnen strengstens untersagt. Aber an dieser Misslichkeit ist doch nicht das Reformgemeinderabbinat, sondern sind lediglich jene selber schuld. Sie stehen eben auf zwei Schwellen, sind sujets mixtes. Ihnen, deren religiöser Charakter durchaus zur Religionsgesellschaft graviert, die bedauerliche Haltlosigkeit ihrer Stellung an einem flagranten Fall recht eindringlich zu Gemüte zu führen, ist beinah verdienstlich.

Quoad Ethica.

Das Vorgehen des konservativen Reformgemeinderabbiners, juristisch — wir meinen natürlich nicht das jüdische Recht — unangreifbar, kann e t h i s c h nicht genug missbilligt werden. In einer Zeit, da Deutschlands Kaiser zur Eintracht und Verträglichkeit mahnt, da jeder politische Kampf verstummt und die Volksgenossen in herrlicher Seelenharmonie die Last eines Weltschicksals auf sich nehmen, in einer solchen Zeit wagt dieser Mann, unberührt von der überwältigenden Grösse der Geschehnisse, in Frankfurts Mauern das Signal zu religiösem Hader, zu religiösem

Zank und Verdruss zu geben! Feinde von allen Seiten, Schlacht auf Schlacht voll niederschmetternder Wucht, keine Familie ohne bange Sorge um ein teures Haupt, wirtschaftliche Not, Auswandererelend: er kennt bei alldem kein dringenderes Bedürfnis, als Frankfurts Menschheit so schnell wie möglich mit einem Eruw zu beglücken! Und wusste doch vorher, dass Frankfurts Rabbiner nicht schweigen werde, nicht schweigen dürfen werde, wollte er sich nicht eine religiöse Gewissenlosigkeit zu Schulden kommen lassen. Wusste vorher, dass Frankfurts Rabbiner gegen diesen Eruw die schwersten religiösen Bedenken hatte, wusste vorher, dass Frankfurts Rabbiner in weitgehender Friedensliebe bereit war, die Anlage einer erneuten Prüfung zu unterziehen, eingehend zu erwägen, ob nicht unter gründlicher Abänderung ein Weg gegeben sei, der dem Religionsgesetz Genüge tue: aber in trunkener Vaterfreude konnte er sich nicht länger bändigen, obgleich eigenste Parteigänger ihn zurückzuhalten versuchten: Der Eruw musste unter allen Umständen spätestens am 13. August das Licht der in Waffen starrenden, tränenschweren Welt erblicken! Warum? Warum? Das bleibt wohl ewig ein Geheimnis!

War denn wirklich der eruwlose Zustand in Frankfurt so unerträglich, dass man nicht länger mehr warten konnte? Hatten in dem verflossenen Semisäkulum sich denn solch entsetzliche Mißstände ergeben, dass weiteres Zaudern unmöglich war? Musste wirklich der Welt das Schauspiel von unermesslicher Lächerlichkeit gegeben werden, dass selbst ein Weltenschicksal in Frankfurt Ruhe nicht bringen kann? O der Lächerlichkeit! O der unfassbaren Kleinlichkeit!

Selbst in Zeiten tiefsten Friedens hätte der Umstand, dass eine talmudische Autorität vom Range Rabbiner Breuers gegen den Eruw die schwersten Bedenken hegt, bei genügender Bescheidenheit zu vorsichtigster Zurückhaltung mahnen müssen! Die etwa aufgespeicherte überschüssige Energie hätte ja im Lager der Richtlinienleute Feld genug zu überreicher Betätigung! Weit gefehlt! Zarte Schonung der Richtlinienleute, schneidigste Attacke gegen das Rabbinat der Religionsgesellschaft, und gar noch im Monat des Weltenbrandes: Das verstehe wer will!

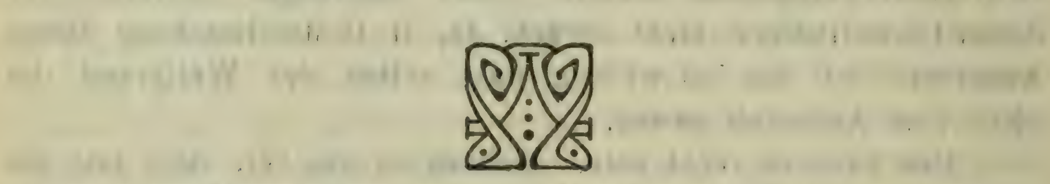
Es wird uns glaubhaft versichert, dass der Vorgänger des derzeitigen konservativen Reformgemeinderabbiners anno dazumal es rundweg abgelehnt hat, Frankfurt mit einem Eruw zu beglücken. Er war eben klug. Er wusste, dass der Anspruch, „der" orthodoxe Gemeinderabbiner Frankfurts zu sein, an seiner innern Lächerlichkeit — gegenüber der überwältigenden Bedeutung der Religionsgesellschaft für das orthodoxe Leben Frankfurts — in sich zusammenbrechen musste. Sein Nachfolger schreckt vor dieser Lächerlichkeit nicht zurück. Ja, die Geltendmachung dieses Anspruchs ist ihm so wichtig, dass selbst der Weltbrand ihn nicht zum Aufschub zwang.

Uns kann es recht sein. So weh es uns tut, dass just ein Feldprediger die Zeichen der Zeit so jämmerlich schlecht begreift, die schweren Tage der Gegenwart mit Zank und Hader auszufüllen: letzten Endes wird sein Verhalten der religiösen Wahrheit, wie wir sie verstehen, in Frankfurt dienen müssen. Der von ihm erhobene Anspruch, Frankfurts Rabbiner zu sein, wird die endliche Klärung, die ja doch einmal kommen muss, bei all denen, die in Gesinnung und Tat zur Religionsgesellschaft gehören, beschleunigen. Wunderbar sind Gottes Wege. Aus Krieg und Elend, aus Zank und Hass blüht letzten Endes die Wunderblume der Wahrheit und des Friedens empor.

Nachschrift.

Seit Abfassung obiger Zeilen haben die Dinge sich weiter entwickelt. Rabbiner Breuer נ״י hat in öffentlichem Anschlag den Eruw der Reformgemeinde unter Hinweis auf die einschlägigen Decisoren als gänzlich פסול erklärt, der Vorstand der Religionsgesellschaft die Gemeindemitglieder zu treuer Befolgung gegenüber dieser Enscheidung angefeuert. Dem konservativen Reformgemeinderabbiner ist eine wertvolle Hilfe in dem Bankier J. Wolff erstanden, der im Frankfurter Familienblatt feststellt, Rabbiner Breuer habe sich geirrt. Ueber dieses allerneueste Kirchenlicht wird gewiss in der Diaspora viel — Heiterkeit ausbrechen. Durch die unerhoffte Hilfe ermutigt, hat der Vater des Eruw die Stirn besessen, seinen Getreuen zu verkünden, die

Entscheidung Rabbiner Breuers beruhe auf einem Druckfehler Diese Spekulation auf die Unwissenheit der Hörer spricht für sich und braucht nur festgenagelt zu werden. Auf gleicher Höhe steht die Rechtfertigungsschrift, deren schülerhafte Unzulänglichkeit in diesen Blättern noch eingehend nachgewiesen werden wird.



Kriegsmiszellen.

Der Ernst der Zeit verträgt sich auch mit dem Humor. Der Humor ist der Zwillingsbruder des Ernstes und steht mit ihm auf gutem Fusse. Humor befreit die Seele und lässt sie die Schwere des Schicksals desto leichter ertragen. Es ist als ein wahres Glück zu bezeichnen, dass es Leute giebt, die immer dafür sorgen, dass auch der Humor auf seine Rechnung kommt. Diesen Männern muss man dankbar sein. Sie stehn im Dienst der Vorsehung.

Nehmen wir zum Beispiel die jüdischen Soldatengottesdienste. Sie würdig zu veranstalten, sollte eigentlich nicht schwer fallen. Gerade in Lagen, wie denen der Gegenwart, zeigt sich die wunderbare Eigenschaft unserer tagtäglichen Gebete am deutlichsten. Man kann die tiefe Weisheit nicht genug anstaunen, die sie verfasst, die feine Seelenkunde nicht genug verehren, die sie uns für unsere Wanderung durchs ganze Leben dargereicht hat. Sie richten sich nach uns. Sie sind wie ein Spiegel, der stets ein anderes Bild widerstrahlt, so oft ein Anderer hineinsieht. Man betet sie in der Freude anders, als im Leide, unter der wuchtenden Hand des Schicksals anders, als im friedlichen Gange des Alltags. „Und halte Deine schützende Hand über uns, und ent-

ferne von uns Feind, Pest, Schwert und Hungersnot": diese einfachen Worte unseres täglichen Abendgebetes, welch erschütternde Bedeutung erhalten sie nun, wo das Donnergrollen der Kanonen uns umgiebt und ein grausamer Feind uns von den Quellen unserer Nahrung abschneiden will. Man kann über den Krieg kein Wort sagen, das nicht schon in unserem Alltagsgebet enthalten wäre.

Umso erstaunlicher ist es, wenn man wahrnimmt, das manche Seelsorger sich in „stimmungsvoller" Ausstattung des täglichen Gottesdienstes bei militärischen Anlässen gar nicht genug tun können. Es scheint Seelsorger zu geben, die die „Wirkung" eines militärischen Gottesdienstes an dem Quantum der dabei vergossenen Tränen abmessen, Seelsorger, die gar nicht „ergreifend" genug die Tragik des dem Tode ins Antlitz schauenden Soldaten, des aus seiner Familie herausgerissenen Ernährers, des von seinen Eltern getrennten Lieblings schildern können, Seelsorger, die es für nötig halten, die Schauer des letzten Neïlamoments heraufzubeschwören, um auf die Hörer den gewünschten „Eindruck" zu machen. Das heisst doch wahrlich gegen allen guten Geschmack sündigen, wenn man die Tragik des Weltkriegs durch künstliche Mittel noch zu steigern für angemessen erachtet.

Wozu man schliesslich gelangt, wenn man bei militärischen Gottesdiensten mit aller Gewalt originell sein will, zeigt folgender Fall.

Fand da neulich ein Soldatengottesdienst statt. Das Unglück wollte, dass es ein einfacher Sonntag war. Schreckliche Verlegenheit! Was sollte man denn tun? Man konnte doch nicht einfach „Minchah" beten lassen Das wäre doch gar zu dürftig gewesen, des „grossen Moments" gar zu unwürdig. Doch der findige Feldprediger weiss sich zu helfen. Flugs lässt er die Thorarolle herausholen, drei wackere Krieger aufrufen und den für Montag und Donnerstag bestimmten Wochenabschnitt verlesen. Ein wahrhaft genialer Ausweg! Schade nur, dass der böse Schul han Aruch über solche Künste ein klein wenig anders denkt. Die drei Krieger haben einfach ברכה לבטלה gemacht. Und der Herr Feldprediger tragen die Schuld daran. Herr Feldprediger scheinen zu glauben, dass inter arma tacent leges, und verstehen unter leges auch den — Schulchan Aruch. Sollte vielleicht auch der Eruw des Herrn Feldpredigers nur für — Kriegs-

zeiten berechnet sein? Dann wäre manches klar. Oder erscheint demnächst ein gelehrtes Schriftchen, das „glänzend“ nachweist, dass man am Sonntag so gut wie am Montag zur Thora aufrufen darf? Bis zum Erscheinen dieses Schriftchens ist jedenfalls vor Nachahmung des patentierten Verfahrens dringend zu warnen. —



Schluss des redaktionellen Teiles am 18. September 1914.



Chanuckawunder.

Heftig wogt hin und her der Kampt um das Wunder, in zwiefacher Richtung, in Bezug auf das Geschehen selbst und in Bezug auf dessen Bedeutung auf zwei Gebieten, auf dem der Ereignisse der Natur und hinsichtlich der sogenannten Logik der Tatsachen. Bis tief in die Reihen der Orthodoxie hinein scheiden sich zwei Gruppen. Die eine will das Wunderbare auf ein Mindestmass reducieren, die andere träumt von der Anschauung der alten Weisen, welche uns נס בתוך נס schauen lässt, eine stetige Kette von übernatürlichem Geschehen.

Je nach dieser Stellungnahme wird der eine in den Chanukkatagen mehr Heroenkultus gegenüber den Hasmonäern pflegen, der andere mehr das Lichtwunder zum Mittelpunkt seiner Festempfindungen gestalten. Vom talmudtreuen Juden verlangt Chanucka ein klares Bekenntniss auch in dieser Frage. Nicht umsonst citiert der Talmud (Sabbat 21b) von allen Motiven des Festes lediglich das Wunder.

Man täusche sich nicht, schliesslich mündet diese Frage in das grosse Gebiet des Glaubens an die השגחה פרטית an jene ins

Einzelne und auf den Einzelnen gehende Vorsehung, welche Naturgesetze durchbricht und der sogenannten Logik der Tatsachen spottet. Zwei Zielen dient das Wunder, wie es uns in der Bibel geschildert wird, es ist entweder ein erzieherisches Mittel, welches der Allmächtige Propheten in die Hand giebt, um verstockte Zeitgenossen aufzurütteln, (wie bei Elia) oder ist Ausfluss besonderer Allgüte, um edle und gute Völker, brave und fromme Menschen zu beglücken. Oft ist seine Wirkung nur temporär; Epigonen vergessen es gerne. Es wird stets von der wirklichen Demut der Menschen abhängen, welche Stellung sie zu den Wundern nehmen, die sie nicht an sich selbst erfahren haben.

Sonderbar, wir beten ja am Chanucka על הנסים, von einer Fülle von Wundern; die Tatsache, die sich allenfalls auf menschliches Können zurückführen lassen, wie z. B. dass im Kampfe der Maccabäer gegen die Syrer der Sieg nicht auf der Seite der stärkeren Bataillone war, lässt man allenfalls im Rahmen eines Chanuckahwunders bestehen und wendet sich dabei mit einem stillen Lächeln von dem Wunder, welches im kleinsten Rahmen sich abspielte, hart an der Grenze der Alltäglichkeit. Es ist, sicherlich unbewusst, immer wieder das alte Lied, die stetig zunehmende Entfernung und Entfremdung vom Schöpfer, der stetig sich wiederholende Versuch, bei aller Anerkennung des erstmaligen Schöpfungswunders eine möglichst weite Entfernung zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen zu legen. Wie auf vielen Gebieten, so sagt man auch hier; das mag einmal gewesen sein, aber jetzt gibt es so etwas nicht mehr. Da ist die Chanuckazeit ausserordentlich lehrreich; es war eine Zeit ohne Propheten, eine Zeit, in der die Menschen ohne unmittelbare göttliche Anweisung ihre Geschichte meistern zu können glaubten. eine Zeit, die zwischen sich und der Vergangenheit, selbst der noch gar nicht so lange entschwundenen, eine tiefe Kluft hatte entstehen lassen. Es war so eine Art גלות שכינה, Verständnislosigkeit gegenüber der in stetigen Wundern unaufhörlich sich vollziehenden Offenbarung. Als aber da ein augenscheinliches, sinnfälliges Wunder sich vollzog, da nahmen die Weisen jener Zeit gerade dieses als Mittelpunkt des Siegesfestes.

Unserer Jugend möchten wir es sagen, die in atemloser Spannung Björnsons „Ueber unsere Kraft" liest, unseren Alten möchten wir

es sagen, die vergrämt des Trostes entraten, wie das Alltägliche des Wunders die Alltäglichkeit überwinden hilft.

Unsere Zeit, die so Gewaltiges erlebt, ist eine Schule des Wunders; bescheidene Menschen schauen es und harren der Stunde, da es jeder an sich erfährt und sich freudig zu ihm bekennt. Dann wird aus dem Chanukafest Israels eine Glückesstunde der Welt.

P. K.

Von der Kraft des Gebetes.

Wie viele hatten seit Jahr und Tag kein Gebetbuch in die Hand genommen! Und wie viele, die beteten, hatten die Kunst des rechten Betens verlernt! Da kam der Krieg, und das Beten wurde modern. Das ist mal ausnahmsweise eine erfreuliche Begleiterscheinung des Krieges. Leider jedoch mehren sich von Tag zu Tag die Anzeichen, daß diese frisch erworbene Neigung zum Beten gar sehr der inneren Kraft und der sittlichen Größe entbehrt. Zahlreiche Beter, die zu Beginn des Krieges sich pünktlich bei allen Bittgottesdiensten einfanden und recht inbrünstig für das Heil ihrer feldgrauen Lieben flehten, begannen, als ihnen die Verlustlisten trübe und trübste Kunde brachten, an der — Rentabilität des Gebetes zu zweifeln, ja, sie verstiegen sich zuweilen in zorniger Enttäuschung über ihres Gebetes vergebliche Mühe zur Leugnung des Daseins eines barmherzigen Gottes, der unmöglich existieren könne, wenn selbst die heißesten Gebete umsonst gesprochen werden. Wie doch der Atheismus selbst in Kriegszeiten seine Agenten hat! Sogar durch Lektüre von Verlustlisten kann man zum Gottesleugner werden.

Diese traurige Erfahrung, wie bei gar Manchen selbst in der trüben Gegenwart die Erfolglosigkeit des Betens zu einer trotzigen Leugnung seines Wertes führt, beweist, wie entfremdet ein großer Kreis von Betern jener Gemütsverfassung ist, die das Beten voraussetzt, wenn es eine religiöse Tat sein soll. Diese ent-

täuschten Gelegenheitsbeter sollten sich doch nur eines vor Augen halten: Wenn jedes Gebet, das im Gefühle schwerer Herzensbedrängnis gesprochen wird, erhört werden würde, erhört werden müßte, dann wäre der Besuch des Gotteshauses ein rentables Geschäft, nicht aber eine religiöse Tat, dann läge in unserer Hand die Erfüllung dessen, was wir von Gott erbitten, und statt dass Gott freiherrlich über die Erhörung unseres Gebetes beschlösse, sänke er zu einem dienstbaren Schergen, zu einem unsere Herzenswünsche ausführenden Organ des menschlichen Willens herab. Auch hier hat der Talmud ein wahrhaft erlösendes Wort gesprochen.

Vier Dinge gibt es, so lesen wir in Berachoth 32b, die der Stärkung, der Kräftigung, der Aufmunterung bedürfen: die Thora und die guten Werke, das Gebet und die Aufgaben des praktischen Lebens. Wie der Kaufmann zu seinem Geschäft, der Handwerker zu seinem Handwerk, der Soldat zu seinem Kampfe (vgl. Raschi z St.) einer nie erlahmenden Kraft der Initiative bedarf, wie sie alle drei verloren sind, wenn Mißerfolge sie an der Möglichkeit künftiger Erfolge verzweifeln lassen, und sie daher des חזוק der Stärkung, der Kräftigung, der Aufmunterung bedürfen, um die Gräber ihrer Hoffnungen mit den Saaten einer neuen Hoffnung zu bepflanzen, also auch die Thora und die guten Werke, also auch das Gebet. Was wäre aus den von der Thora verkündeten Idealen des richtigen Denkens und Handelns geworden, wenn je im Angesicht der Mißerfolge, die auch ihr beschieden waren und sind, ein grämliches Zweifeln an ihrer Zukunft die Schwungkraft der jüdischen Seele lahmlegen dürfte! Auf Josua verweist der Talmud, zu dem Gott beim Beginn seiner Feldherrnlaufbahn die Worte sprach: חזק ואמץ. Niemand ist so leicht geneigt, an der Zukunft alles Wahren, alles Edlen, alles Guten, alles Menschlichen zu verzweifeln, wie der Krieger im Krieg. Alle Bande der Zucht und der Sitte lockern sich vor seinen Augen. Im Angesichte eines von Leichen erfüllten, vom Donner der Geschütze wiederhallenden Schlachtfeldes an den endlichen Sieg von תורה ומעשים טובים zu glauben, dazu bedarf es des חזוק, der Aufmunterung zum Vertrauen, der Kräftigung zum Glauben. Keiner muß tiefer überzeugt sein, als der Krieger, wie ungerecht es ist, in einer Zeit, die mit ihrer schweren Not Gerechte und Ungerechte

trifft, von einem Bankerott der Gerechtigkeit zu reden. Noch immer haben die Thora und die guten Werke sich als die stärkeren erwiesen, wann immer ein Erdbeben die Grundlagen der Moral zu erschüttern drohte. Und was von der Thora und den guten Werken gilt, das gilt auch vom Gebet. Auch beim Beten bedürfen wir des חזוק, der Aufmunterung zum Glauben, der Kräftigung zum Vertrauen. Auf denselben Psalmvers (27, 14) verweist der Talmud, woraus ein paar Zeilen zuvor der Satz gefolgert wird: Wenn Jemand sieht, wie er betet, ohne erhört zu werden, der beginne von neuem sein Gebet. Nirgendwo sind Mißerfolge eines Unternehmens ein Maßstab für seinen inneren sittlichen Wert. Warum sollte beim Gebet der Erfolg entscheiden? Nur Leute, die den Wert alles Großen und Heiligen nach dem Grade seiner praktischen Verwertbarkeit bemessen, werden ihr Gebetbuch aus der Hand legen, wenn sie sich beim Beten — verspekuliert zu haben glauben.

Jedoch abgesehen von der moralischen Minderwertigkeit einer Gesinnung, die ein erfolgloses Gebet als unnötige Verschwendung von Zeit und Kraft bedauert, beruht diese utilitaristische Auffassung des Betens auf einer völligen Verkennung des Wesens der תפלה. Ich möchte das Paradoxon wagen, daß in der Kriegszeit mit viel weniger Andacht gebetet wird als in der Zeit des Friedens. Die Aufmerksamkeit des Beters konzentriert sich seit Ausbruch des Krieges auf die Stellen unseres Gebetbuches, wo von Krieg und Feind, von Drang und Not die Rede ist. Diese auf den Krieg bezüglichen, unserer gegenwärtigen Stimmung entsprechenden Stellen sind aber sehr gezählt. Der überwiegende Teil unserer תפלה spricht von ganz was anderem als vom Krieg. Er beobachtet den Zeitereignissen gegenüber den Standpunkt strikter Neutralität. Es ist darum viel schwerer, in solch aufgeregten Zeiten, wie die unsrige, die mit ihrem Kanonengedröhn und Waffengeklirr das gesamte Inventar unserer Seele requiriert, für nichtmilitärische Dinge sich ein lebendiges Interesse zu bewahren. Wer von uns hat am ersten Mobilmachungstag איזהו מקומן mit der nötigen כונה recitiert?

Beten und bitten ist nicht dasselbe. Der verkennt das Wesen der תפלה, der im Gotteshause nichts anderes als Entleerung seines übervollen Herzens erstrebt. Bethaus und Lehrhaus gehören zu-

sammen. Es hat seinen Grund, wenn der Satz ישאל אדם צרכיו ואח״כ יתפלל (Aboda Sara 7b) auf Ps. 102 beruht. In diesem „Gebet des Armen" ist nicht blos von der Armut und ihren Bedürfnissen und Nöten die Rede. Auch die Auferstehung Zions, das Gottesreich auf Erden etc. kommt darin vor. Und so verhält es sich mit allen Gebeten. Nirgendwo werden die stabilen Elemente der objektiven jüdischen Anschauung von den schwanken Wogen eines subjektiven Bedürfnisses verschlungen. Auch im Gotteshause sind es so gut wie im Lehrhause die ewigen Postulate des Gotteswortes, an welchen sich das einzelne Menschenherz mit seinen persönlichen Wünschen orientiert. Schon aus diesem Zusammenhang zwischen Bittgebet und Gotteswort müßte sich jedem die wahnsinnige Verblendung eines Grolles erweisen, der mit dem Allmächtigen hadert, weil eine feindliche Kugel die Erwartungen eines heissen Gebetes durchkreuzte. Schon der bunte Inhalt unseres Gebetbuches sollte uns belehren, wie unendlich die Zahl der Faktoren sein mag, die überschaut werden müssen, wenn der Richter über Leben und Tod ein Menschenschicksal entscheidet. Für eine egozentrische Auffassung des Gebetes ist im jüdischen Gotteshause kein Raum. Da werden wir durch die eisernen Bestandteile des Gebetes über uns selbst hinausgehoben; wird unser persönliches Bedürfnis in Zusammenhang mit den ewigen Zielen der Gotteswaltung gebracht — und der Wert eines Menschenlebens nach dem Ertrag schätzen gelehrt, den nicht wir, den sich Gott von ihm verspricht. „Zeit und Fügung trifft sie alle." Dieser Kohelethvers wird von den Weisen auch auf das Gebet bezogen. Wer alles zeitliche Geschehen als Niederschlag einer göttlichen Fügung begreift, wird wahrlich beim Empfang einer Trauerbotschaft vom Felde nicht aufhören zu beten. Er wird sich mit Moses trösten, der vergebens um die Erlaubnis flehte, das heilige Land zu betreten. Auch das Gebet eines Moses vermochte eine Gottesfügung nicht zu meistern.

So lächerlich es aber nun auch ist, das Gotteshaus mit dem Vorurteil zu betreten, als müßte jedem andächtigen Gebet die Erhörung auf dem Fuße folgen, so verhängnisvoll wäre es, in das andere Extrem zu verfallen und zu glauben, daß abseiten des Beters nicht das mindeste geschehen könne, um die Erhörung des Gebetes wirksam vorzubereiten. Bekanntlich ist es der unbedingte

Glaube an die Kraft des Gebetes, der nach dem neuen Testamente allein die Erhörung verbürgt. Es erscheint zweifelhaft, wie sich das Judentum zu diesem neutestamentlichen Dogma verhält. Die Stelle in Berachoth 55a: כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב „Wer lange betet und dabei denkt, daß seine Andacht durch Erhörung unbedingt belohnt werden müßte (vgl. Raschi: אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה), gelangt schließlich zu Herzenskümmernis", sobald er nämlich merkt, daß sein Gebet erfolglos war, שאין בקשתו נעשית (Raschi) — diese Stelle spricht nur scheinbar dagegen. Denn R. Jochanan, von dem dieser Ausspruch stammt, verurteilt ja nur d e n Beter, der an den unbedingten Erfolg des e i g e n e n Gebetes glaubt. Ob R. Jochanan den unbedingten Glauben an die Kraft des Gebetes a n s i c h als erste Vorbedingung eines erfolgreichen Betens begreift, kann freilich aus seinem Ausspruch nicht unmittelbar gefolgert werden. Es dürfte aber doch wohl außer Zweifel stehen, daß jenes neutestamentliche Dogma nur eine Anschauung wiedergiebt, die eine selbstverständliche Voraussetzung auch der jüdischen Denkweise über das Beten ist. Und zwar aus folgendem Grunde:

Nach Jebamoth 64a sehnt sich Gott nach dem Gebete der Gerechten. Es ist auf Grund zahlreicher Stellen im Talmud (vgl. u. a. Sucka 14a, Joma 29a) evident, daß ein Unterschied ist, ob Hinz und Kunz ihr Herz vor Gott ausschütten, oder ob ein hervorragender צדיק sich mit seiner תפלה dem Allmächtigen naht. Im dritten Abschnitt von Taanith werden zahlreiche Wunder erzählt, die durch Gebete außergewöhnlicher Menschen erzielt wurden. Im deutschen Judentum gilt diese Vorstellung als Aberglaube. Nur wenige von den jüdischen Deutschen, die jetzt im Felde stehen, dürften, bevor sie auszogen, sich vergewissert haben, daß ein צדיק für ihre gesunde Heimkehr bete. Die meisten צדיקים leben freilich in Rußland und waren schon am Tage der Kriegserklärung gänzlich von uns abgeschnitten. Von den jüdischen Russen, die jetzt im Felde stehen, werden die Wenigsten ohne den Segen eines Gerechten fortgezogen sein. Worauf beruht aber die besondere Kraft des Gebetes, das ein Zaddik betet? Nun, auf dem Glauben an die Kraft des Gebetes, der in idealer Unbedingtheit in ihm selber lebt.

Wir alle beten. Jedoch nur die Wenigsten unter uns haben

den unbedingten Glauben an die Kraft des Gebetes. Meint ihr wirklich, es sei so leicht, an diese Kraft zu glauben? Man muß schon an Gott glauben, um an das Gebet zu glauben. Es giebt aber nichts schwierigeres als der Glaube an Gott. Am Sabbath selbst unter schweren Opfern sein Geschäft zu schließen, ist leichter. Dazu bedarf es bloß einer ängstlichen Vermutung, daß vielleicht doch ein Gott existieren könnte, der früher oder später jeden Verstoß gegen biblische Satzungen bestraft. Zum Glauben an Gott genügt diese Vermutung nicht, sie muß zur unbedingten Gewißheit geworden sein, und diese Gewißheit muß zum unverlierbaren Bestande unseres Bewußtseins gehören. Man muß schon ein Zaddik sein, um wirklich an Gott und an das Gebet zu glauben. Man muß aber ein Zaddik werden, um wirklich ein Zaddik zu sein.

Welch maßlose Überhebung, welch schmähliche Arroganz, welch niedrige Plattheit des Denkens und Fühlens verrät es doch, über verlorene Liebesmüh erfolglosen Betens zu klagen! Wie fern von der Sphäre des Gerechten bewegt sich diese Klage! Als ob das Gebet ein Handelsartikel wäre, der den Gesetzen von Angebot und Nachfrage unterliegt! Welch traurige Perspektive eröffnet aber auch diese Klage in die gesamte seelische Verfassung weiter Kreise unserer Glaubensgesellschaft! So wenig wird Gott geliebt, daß durch Versagen eines Wunsches Gott die Liebe seiner Beter sich verscherzt. Welch ein dürftiges Plätzchen muß doch die Thora in den Herzen dieser Beter haben! Die Versäumnisse der Friedenszeit fangen an, sich zu rächen. Das Lernen der Thora fristet sich in der deutschen Judenheit schon seit langem nur kümmerlich dahin. Weh uns, wenn wir auch nicht mehr zu beten verstehen!

R. B.

Das Verbot des Tragens am Sabbath.

Es war in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Rabbiner Hirsch ז"ל hatte beim Senat der freien Stadt Frankfurt a. M. die Anbringung eines Eruw beantragt, um den Mitgliedern seiner Gemeinde das Tragen am Sabbath zu ermöglichen. Die Herren Senatoren, die unter dem Einfluss reformjüdischer Omnipotenz standen, waren von der Notwendigkeit des Eruw nicht zu überzeugen, obwohl sich Hirsch alle Mühe gab, ihnen den Sinn dieser Einrichtung zu erläutern; sie replizierten nicht ohne Spott, ein Symbol der Schliessung und Bindung passe nicht zum Charakter einer freien Stadt. Nicht einmal der historische Hinweis auf Jeremias 17, 27, wo doch gerade im Gegenteil das Eruw-Prinzip als ein Mittel zur Aufrechterhaltung der politischen Freiheit bezeichnet werde, schlug ein. Der Antrag wurde abgelehnt. Ein Jahr darauf hatte Frankfurt, in preussische Hände geraten, aufgehört, eine freie Stadt zu sein.

Die Verständnislosigkeit des Frankfurter Senats ist nicht erstaunlich, wenn man an die Leichtigkeit, oder besser: Leichtfertigkeit denkt, mit welcher so viele unserer Glaubensgenossen über das Verbot des Tragens am Sabbath sich hinwegsetzen. Warum sollten nichtjüdische Stadtväter das prophetische Mahnwort: „Hütet euch um eurer Seelen willen und traget nichts am Sabbathtage" ernster nehmen, als so viele unter denen, für die es berechnet ist? Der איסור הוצאה ist das Stiefkind des jüdischen Lebens. Er ist's, der überall die Entfremdung vom Sabbath einleitet. Er wird zuallererst über Bord geworfen. Das muss seine Gründe haben.

Der grösste Feind des Sabbaths ist der Sonntag. Nicht etwa deshalb, weil die Erfahrung lehrt, dass in weiten Kreisen die staatlich erzwungene Ruhe des Sonntags die von Gott gebotene Ruhe des Sabbaths verdrängte. Das ist nicht der einzige Punkt, wo sich im Kampf um einen religiös ungefestigten Sinn die Bürgerpflicht mächtiger erwies als die Religion. Der Sonntag ist vielmehr deshalb der gefährlichste Feind des Sabbaths, weil die Gleichheit der äusseren Form zur Identifizierung des Wesens verleitet.

Eine Rundfrage bei Glaubensgenossen, worin sich der Sabbath

vom Sonntag unterscheide, würde in den meisten Fällen mit einem Hinweis auf die grössere Strenge des Sabbats beantwortet werden: Während der Sonntag nur den Ladenschluss gebiete, sei am Sabbath alles, was nur irgendwie an Werktätigkeit grenzt, verboten In dieser Denkweise liegt der Kern jenes Irrtums, der das Wesen der Sabbatheiligung unberührt glaubt, auch wenn er sie um das Verbot des Tragens beschneidet. Denn ist einmal der Sabbath mit dem Sonntag in Parallele gesetzt, hat man sich einmal gewöhnt, den Sabbath als einen strengeren Sonntag zu feiern, dann ist es unausbleiblich, dass die Kritik erwacht und aus den Sabbathgesetzen alles streicht, was mit der Ruhe des Sonntags auch nicht die mindeste Berührung hat. Hier hat sich eben die talmudische Ignoranz der deutschen Judenheit bitter gerächt. Auch in talmudisch versierten Kreisen wird vielfach am Sabbath getragen. Doch hier ist das Motiv nichts anderes als religiöser Leichtsinn, der sich über die ihm wohlbekannte Rolle, die der איסור הוצאה in den הלכות שבת spielt, einfach hinwegsetzt. Aus Ueberzeugung trägt am Sabbath nur der עם הארץ. Es ist darum gar nicht so leicht, ihm die entgegengesetzte Ueberzeugung von der Wichtigkeit des Tragverbotes beizubringen. Wir wollen uns einmal klar machen, wie jemand umlernen müsste, der gewohnt ist, den Sabbat durch die Brille des Sonntags zu sehen und danach zu handeln.

Im Zentrum der Sabbathidee steht der Begriff מלאכה. Was ist im Sinne des Sabbathgesetzes eine Werktätigkeit? „Eine mit Bewusstsein, Absicht, mit entsprechenden Mitteln, in entsprechender Grösse, ausgeführte, das Produkt bezweckende, produzierende Tätigkeit.“ (Hirsch, Horeb S. 62). „Eine מלאכה im Sinne des Sabbathgesetzes ist jede Tätigkeit, in welcher die Herrschaft des Menschen über die belebte oder unbelebte Natur dadurch zum Ausdruck kommt, dass er nach seinem vorgefassten Plan die betreffende Sache (Geschöpf) in ihrem Wesen verändert und umgestaltet, oder die ihm als Daseinsbeschränkung gegebenen Verhältnisse des „Raums“ zu verändern versucht“. (Biberfeld, Sabbath-Vorschriften S. 24). So treffend diese Definitionen sind, so dürften sie doch schwerlich genügen, um Aussenstehenden oder Unwissenden einen klaren Einblick in das Wesen des איסור מלאכה zu verschaffen. Sie werden hilflos dastehen angesichts der Zumutung, im Aufspannen eines geschlossenen Regenschirms eine produzierende

Tätigkeit oder einen Ausdruck der Herrschaft des Menschen über die unbelebte Natur zu erkennen.

Da hilft nur eines: immer wieder zu betonen, dass zum jüdischen Leben auch jüdisches Denken gehört. Warum verlangt die Thora, dass Fleisch, welches trefa ist, den Hunden vorgeworfen werde? Weil, antworten die Weisen, Hunde gedankenlose Herdentiere sind: Wenn einer anfängt zu bellen, dann bellen sie alle zwecklos mit. Ihr aber seid zur Heiligkeit berufen, denn es heisst beim Trefa-Verbot: ואנשי קדש תהיון לי. Ihr sollt eure eigenen Wege gehen. Ihr sollt nicht immer fragen: Was tun und was lassen die Andern. Ihr sollt den Willen zur eigenen Tat, den Mut zu eigenem Wollen haben. Diese Forderung jüdischer Sonderart bezieht sich aber auch auf das Denken. Auch hier sollen wir den Mut der Selbständigkeit, den Willen zur Opferung liebgewordener Gedankengänge haben. Keiner stellt die Forderung jüdischen Denkens so energisch wie der Sabbath.

Mit ganz anderen Augen lehrt uns der Sabbath das menschliche Tun anschauen, als wir's vom Beispiel unserer Umgebung her gewohnt sind. Dass am Sabbath z. B. das Wollescheren verboten ist, wird Jedermann als logisch einsehen, nachdem er sich mit der Tatsache abgefunden hat, dass der Sabbath, strenger als der Sonntag, die gesamte Werktätigkeit für einen Tag in der Woche unterbinden will. Soll die Kleiderfabrikation völlig sistiert werden, dann ist es nur konsequent, alles zu verbieten, was nur irgendwie damit zusammenhängt: Wollescheren, Hecheln, Spinnen, Nähen usw. In Wirklichkeit ist aber das Wollescheren am Sabbath nicht deshalb verboten, weil es eine Etappe der Kleiderfabrikation darstellt, sondern lediglich deshalb, weil es eine jener Tätigkeiten ist, „durch welche zur äusseren Bedeckung des menschlichen und tierischen Körpers dienende Organe oder Organteile von ihrem Ursprungsort losgelöst werden.“ (Biberfeld a. a. O. S. 31). Zum Beweis: am Sabbath ist auch das Kämmen verboten, weil dabei das Ausreissen von Haaren unvermeidlich ist.

Worin besteht nun die Umwandlung, die der Sabbath uns in unserem Anschauen der Dinge vollziehen lässt? Vor allem entkleidet er das menschliche Tun jedes accidentiellen Beiwerks und bahnt unserem Blick den Weg zu seinem Wesenskern. Warum leuchtet uns die Unterlassung des Wollescherens mehr ein, als die

des Kämmens? Weil das Wollescheren eine Tätigkeit des sozialwirtschaftlichen Lebens ist, während das Kämmen, wenn es nicht als Gewerbe vom Friseur besorgt wird, in das Gebiet der Privathygiene fällt. Wir lassen uns daher wohl gefallen, wenn der Sabbath, der nun einmal für einen Tag in der Woche den Menschen von seinem Herrschersitz entfernt, uns das Wollescheren verbietet, sind aber sehr geneigt, bei der Wahrnehmung zu lächeln, wie uns der Sabbath selbst bis an den Toilettentisch verfolgt — als ob der Mensch einen Teil seiner Herrschaft über die belebte und unbelebte Natur zurückbehielte, wenn er am Sabbath seinem Kopfhaar dieselbe Sorgfalt angedeihen liesse, wie an den sechs Wochentagen. Hier setzt nun der Sabbath mit seiner tiefgreifenden Korrektur der üblichen Grösseneinschätzung der Dinge ein. Er reduziert das Wollescheren auf seinen rudimentären Kern und lässt uns das Wesen dieser Tätigkeit, frei von jeder in unserer Vorstellung lebenden Zutat, losgelöst von dem perspektivischen Hintergrund des sozial-wirtschaftlichen Lebens, in seiner ganzen primitiven Nacktheit erkennen. Was ist das Wollescheren? Ein wichtiger Akt des Wirtschaftslebens? Nein, belehrt uns der Sabbath, es ist eine Tätigkeit, durch welche Organteile, die zur Bedeckung des tierischen Körpers dienen, von ihrem Ursprungsort losgelöst werden.

Was bezweckt nun der Sabbath mit dieser Reduzierung? Eine Koordination aller begrifflich verwandten Tätigkeiten. Was ist aber der Zweck dieser Koordination? Nun, was mit jeder Koordination grosser und kleiner Dinge bezweckt wird: Die Entthronung des Grossen, die Gleichsetzung des Grossen mit dem Kleinen. Und was bezweckt diese Gleichsetzung? Die Pflege des Bewusstseins, dass selbst die grösste Tat, womit der Mensch „alle Dinge rings um sich zu seinem Zwecke umschafft, Erde zur Menschenwohnung und zum Nahrungsquell, Pflanze und Tier zur Menschenspeise und Kleidung, und alles zum menschdienenden Gerät umformt" (Horeb § 141) ein armseliges Stückwerk im Vergleich zum Weltimperium Gottes ist. Der Sabbath entthront nicht blos den Menschen, er stürzt auch seine Werktätigkeit vom Piedestal ihrer Grösse zu den Niederungen alltäglicher Plattheit herab. Daher die Gleichsetzung des Pflügens mit dem Ausfegen des Zimmerbodens mit scharfer Bürste; des Garbenbindens mit dem Sammeln von Papier, um es zum Heizen zu verwenden;

des Bleichens mit dem Aufbügeln des Zylinderhutes; des Wollescherens mit dem Haarkämmen und Nägelschneiden usw. Nur wenn der Mensch mit dem Bewusstsein der relativen Winzigkeit seines Werkes sich erfüllt, wird er die Welt als ein Lehen aus Gottes Hand betrachten. Und mehr bezweckt ja der Sabbath mit seinem איסור מלאכה nicht.

Haben wir uns aber einmal gewöhnt, jede Werktätigkeit mit den Augen des Sabbaths zu schauen, dann wird auch das Verbot des Tragens am Sabbath uns nicht mehr eine lächerliche Schrulle dünken, vielmehr in den Gesamtgeist der Sabbathgesetzgebung sich harmonisch einfügen. Wir verweisen auf Hirschs Kommentar zum 2. B. M. 35, 2 und beschränken uns auf ein Paar unterstreichende Bemerkungen.

Wer am Sabbath ein Taschentuch über die Strasse trägt, der tut damit nichts, was nur irgendwie an den Begriff einer produzierenden Werktätigkeit grenzt. Auch die kühnste Rabulistik wird nicht behaupten wollen, dass beim Tragen eines Taschentuches irgend etwas geschaffen, geformt, umgebildet, etwas getan wird, wozu es auch nur der winzigsten Betätigung einer gestaltungsfrohen Schöpferhand bedürfte. Eben darum verlohnt es sich aber doch umsomehr, sich zu fragen, warum der Thora gleichwohl das Tragen als מלאכה, wenn auch als מלאכה גרועה, gilt. Auch hier ist es erforderlich, die Dinge durch die Brille des Sabbaths zu sehen. Auch hier ist es ein Reduzieren und Koordinieren, welches uns den Weg zum Verständnis bahnt. Wir müssen vom — Taschentuch und allen zufälligen Objekten des Tragens völlig absehen und zu den gedanklichen Rudimenten des Tragens selber vorzudringen suchen.

Bekanntlich werden die neununddreissig Tätigkeiten, deren Verrichtung eine am Sabbath verbotene מלאכה ist, von der Halacha vom Bau der Stiftshütte abgelesen. (Vgl. Komm. a. a. O.) Nun steht im Talmud folgender wichtige Satz (Sabbath 49b): אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן הם זרעו ואתם לא תזרעו הם קצרו ואתם לא תקצרו הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרה"ר לרה"י הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרה"י לרה"ר וכו' „Verboten sind diejenigen Tätigkeiten, die beim Bau der Stiftshütte geschahen. Dort musste man säen und ernten (zur Gewinnung gewisser Stoffe), daher am Sabbath das Verbot des Säens und Erntens. Dort musste man die Bretter vom Erdboden (רשות הרבים)

in den Wagen (רשות היחיד) heben, daher am Sabbath das Verbot des Tragens von רשות הרבים in רשות היחיד. Dort musste man die Bretter vom Wagen auf den Erdboden befördern, daher am Sabbath das Verbot des Tragens von רשות היחיד in רשות הרבים usw.

Ohne jeden rabulistischen Zwang schliesst sich hier das Tragen dem Säen und Ernten an. Denn wer möchte den Sabbath einen Rabulisten schelten, wenn er, nachdem er das Säen und Ernten, sowie alle Tätigkeiten, die zur Gewinnung und Verarbeitung von Baumaterial etc. dienen, verboten hat, nun auch das Hin- und Hertransportieren von Brettern verbietet? Ein solches Verbot würde ja selbst in den Rahmen des toleranteren Sonntags passen! Freilich verbietet der Sabbath nicht blos das Tragen von Brettern, sondern auch das Tragen eines Taschentuches. Ist aber der Weg vom Brettertragen zum Taschentuchtragen weiter als der vom Wollescheren zum Nägelschneiden? Es bedarf nur der Klarstellung, worin beim Tragen das Reduzieren und Koordinieren besteht, mit welchem der Sabbath auch hier die übliche Grösseneinschätzung korrigiert. Das ist mit kurzen Worten gesagt.

Niemand würde es dem Sabbath verübeln, wenn er die Forderung aufstellen würde: Am siebten Tag der Woche muss ausser den schaffenden, formenden Tätigkeiten auch das Circulieren ihrer Objekte, auch der Kreislauf ihrer Produkte aufhören. Denn soll der Mensch am Sabbath seinen Herrschersitz verlassen, dann muss er es vollständig tun. Das menschliche Weltimperium umfasst aber nicht blos die Gebiete, wo sich der Mensch als Schöpfer, Gestalter und Beherrscher natürlicher Stoffe und Kräfte zeigt, dazu gehören auch die Gebiete, die ihn als den grossen Überwinder und Regler konkurrierender Willenssphären zeigen. In seinem weitesten Sinne umfasst der Begriff מלאכה neben Gewerbe, Handwerk, Industrie, landwirtschaftlicher Produktion etc. auch Handel, Verkehr, das soziale und politische Leben. Wie dort מלאכה, auf ihre einfachste Form gebracht, Gestaltung, Änderung, Umbildung etc. heisst, so liegt hier der מלאכה, in ihrem tiefsten Kern gesehen, der begriffliche Gegensatz von רשות היחיד und רשות הרבים zugrunde. Und so schreckt auch hier wie dort der איסור מלאכה vor der letzten Auswirkung seines Grundgedankens nicht zurück, indem er das Hinundher des sozialen Getriebes in seine letzten Atome zerlegt und den Austausch der Güter, den Transport der Waren, den

Kontakt von Gesamt- und Einzelwillen — mit dem Tragen eines Taschentuches koordiniert.

Was hat der Sabbath mit dem Sonntag zu tun? Nichts. Dieser Doppelgänger hat in jüdischen Köpfen die heilloseste Verwirrung erzeugt. Auch der Sabbath ist ein Ruhetag. Die Sabbathruhe hat aber mit dem איסור מלאכה nichts zu tun. Die sonntäglichen Elemente der Sabbathfeier gehen von Begriffen wie עובדין דחול, טרחה יתירה etc. aus. Erst im Werkverbot ersteht der Sabbath zu dem, was er ist: zu einer Institution, deren erzieherische Kraft im Geschenk der Körperruhe sich nicht erschöpft, die ein אות, ein Symbol des Glaubens an den Herrn, eine heilige Bekenntnistat unseres Gott sich unterordnenden Willens ist. Der Sonntag will die Menschen beglücken. Der Sabbath leistet mehr: von ihm werden sie erzogen.

R. B.

Vorbemerkung der Redaction.

Ein in den Kreisen Westeuropas nicht gerade sehr bekannter Führer Israels, R. Israel baal schem tob. den man vielleicht einmal würdigen lernt, machte einmal zu seinen Getreuen am Sabbat Nachmittag eine exegetisch zwar nicht ganz einwandfreie, aber sachlich doch wunderbare Bemerkung. Habakuk sagt: בזעם תצעד ארץ, d. h. nur auf Grund der drei in ז' ע' מ' angedeuteten Einrichtungen, als da sind זביחה עירובין מקוה, kann die jüdische Welt bestehen und vorwärts schreiten. Die Sorge für die rituellen Voraussetzungen des Haushalts, für die Heiligkeit der Ehe, für die Innehaltung der Massregeln, welche dem Sabbat sein eigentliches Gepräge geben, kann nicht ängstlich genug betrieben werden. Nun ist es ja gottlob wenigstens in grossen Gemeinden so gehalten, dass זביחה und מקוה in den denkbar besten Formen hergestellt werden; es wäre undenkbar, dass man da unter aller möglichen Connivenz bis an die Grenzen des Möglichen ginge. Keine Gemeinde, die auf ihre Reputation etwas hält, würde so etwas dulden, derartige Institutionen zu schaffen, welche bei einem „Herrn striktester Observanz" (so etwa würde man ja wohl מחמיר heute übersetzen) gewichtige und berechtigte Bedenken auslösen müssten. Nun ist aber tatsächlich nicht einzusehen, warum gerade bei Schaffung eines ערוב (denn darum handelt es sich, nicht etwa um Anpassung an gegebene Verhältnisse) von dieser Methode abgegangen werden müsste. Uns scheint es, als ob in einer Gemeinde wie Frankfurt ein ערוב so konstruirt sein müsste, dass er über jede Diskussion erhaben ist, so wie זביחה und מקוה. Wir geben deshalb der nachstehenden Abhandlung Raum, welche eine Kritik des Versuches der wissenschaftlichen Begründung des in Frankfurt geschaffenen Eruf enthält.

Erub-Litteratur.

Da ist neulich unter dem Titel פרת יוסף eine hebräische Broschüre von „אב"ד דק"ק ורנקנורט ע"נ מוין" נחמי' צבי נאבעל über תקון עירובין בורנקנורט ע"נ מויו erschienen. Auf S. 1 der Einleitung betont der

Verfasser seine Thorakunde und bedankt sich bei Gott für den Frankfurter Rabbinatssitz. Er begreift sich als Nachfolger der alten Frankfurter Rabbinen. Der letzte dieser alten Frankfurter Rabbinen, R. Salomo Trier ז"ל, hatte freilich über den kontinuierlichen Zusammenhang des alten und neuen Gemeinderabbinats in Frankfurt eine andere Meinung. Denn als der Gemeindevorstand ihm einen Reformrabbiner zur Seite geben wollte, da zog er es vor, den „מקום גדולים חקקי לב רועי ישראל עמודי התורה מדור דור" auf dem Wege der Kündigung zu verlassen, statt durch weiteres Verharren auf dem Frankfurter Rabbinatssitz die Anerkennung des liberalen „Kollegen" und der Gleichberechtigung der Neologie zu proklamieren. Diese historische Tatsache hat aber mit dem Inhalt dieser Broschüre unmittelbar ebensowenig zu tun, wie der bewundernswerte Mut, mit welchem der Verf. auf S. 2 der Einleitung הגאון בעל חתם סופר als יליד קהלנו, als Sprössling der Frankfurter Richtliniengemeinde reklamiert. Einschlägiger, von mehr Bezug auf den Inhalt der Schrift ist schon der andere Passus auf derselben Seite, wo eine תשובה des ח"ס citiert wird, die ausdrücklich verlangt, dass die Einrichtung eines Erub על הרב הח"ח שבעיר, dem zuständigen Ortsrabbiner vorbehalten bleibe. Hier hätte der Verf. halachisch erörtern sollen, wer im Sinne des ח"ס der für die Einrichtung eines Erubs in Frankfurt zuständige Ortsrabbiner ist: der Rabbiner der Religionsgesellschaft oder derjenige der Richtliniengemeinde. Diese halachische Klarstellung wäre nicht schwierig gewesen. Es hätte nur jene andere תשובה des ח"ס herangezogen werden müssen, die einst im Jahre 1877 Samson Raphael Hirsch — dessen Manen ja auch in der Einleitung der Broschüre ehrfurchtsvoll beschworen werden — bei der halachischen Begründung der Austrittspflicht einen gar trefflichen Dienst erwies.

Uns mit den inhaltlichen Ausführungen der Broschüre zu befassen, bestände keine Veranlassung, nachdem der Verf. auf S. 2 der Einleitung erklärt, dass er seine חדושים nur für den Kreis seiner Getreuen veröffentlicht habe. Da aber der vom Verf. geschaffene Erub, weitherziger als das Buch über ihn, für die gesamte Orthodoxie Frankfurts bestimmt ist, glauben wir dem Erub selbst zu nützen, wenn wir seine theoretische Grundlage prüfen. Und so bitten wir für eine Weile um des Lesers Gehör.

Die Broschüre ist hebräisch geschrieben. Unsere Kritik soll in deutscher Sprache reden. Wir haben es nämlich schon öfters erfahren, dass חדושי תורה, die in der ehrwürdigen Toga des hebräischen Idioms gar mächtig imponieren, erst im Zwilchrock unseres geliebten Deutsch ihre wirkliche Kontur verraten.

I.

Gleich zu Beginn der Abhandlung auf S. 9 tritt uns eine ganz eigentümliche Art der Auffassung einer Stelle im Schulchan Aruch entgegen. Der Verf. verweist auf או"ח שס"ד ס"ב und meint hierüber: וקרוב אצלי לאמר דלא פליגי אלא ברשות הרבים מן התורה משא"כ בכרמלית כ"ע מודים דבראויות לינעל סגי וכן כתב רש"י בפירוש שם דף ו' ע"ב ד"ה אבולי דמחוזא שערי העיר מכוונים זה כנגד זה והיו בה ששים רבוא

Diese Bemerkung macht den Eindruck, als ob es dem Verf. vorbehalten geblieben sei, auf den Gedanken zu kommen, dass der Gegensatz der Meinungen in dem vorliegenden Paragraphen auf רשות הרבים מן התורה sich beziehe und als ob der einzige Stützpunkt dieser Auffassung die citierte Raschi-Stelle sei.

Man braucht sich aber nur ein wenig in den מגיד משנה zum רמב"ם הל' שבת 17, 10 zu vertiefen, um einzusehen, dass das, was hier in der Abhandlung als vermutlich und möglich bezeichnet wird, die einzig denkbare Auffassung jenes פוסקים-Streites ist. Die erwähnte Raschi-Stelle hat mit diesem Streite nicht das mindeste zu tun. Derselbe beruht vielmehr lediglich, wie aus dem מגיד משנה klar hervorgeht, darauf, ob die talmudische Abhandlung Erubin 6b: איבעיא להו לחנניה וכו' die Möglichkeit von הכשר רה"ר erweisen will — wie der רמב"ם meint — oder ob hier — wie der רשב"א meint — die גמרא klarstellen will, wie die Forderung des ב"ה in Bezug auf מבואות המפולשין לר"ה zu verstehen ist. — Diese halachische „Entdeckung" gleich zu Beginn der Abhandlung mit ihrem Hinweis auf eine ganz belanglose Raschi-Bemerkung erinnert an Jemanden, der bei strömendem Regen an's Fenster tritt, in tiefes Nachdenken versinkt und dann den geistvollen Ausspruch tut: Es kommt mir vor, als ob es regnete, denn dort sehe ich Jemanden, der im Sturmschritt zu seinem Wohnhaus eilt.

II.

Auf S. 10 f. versucht der Verf., einen „harben" Rambam zu beantworten. Der רשב"א ist's, der einen Widerspruch konstatiert zwischen הל' שבת 14, 1 und 17, 33. Prüft man jedoch den Klarstellungsversuch des Verfassers, so wird man finden, dass der Rambam von seiner Harbheit nicht das Mindeste eingebüsst hat. Wir haben es hier mit einem sehr mangelhaften Eindringen des Verfassers in die bezüglichen Talmudstellen Erubin 20a und 22a zu tun. Insbesondere scheint dem Verfasser die Thossafothstelle das. 22a חייבין עליה וכו' entgangen zu sein. Denn sonst hätte er sich doch folgendes sagen müssen:

Es stehen sich ר' יהודה und die חכמים einerseits, ר' יוחנן und ר' אלעזר andererseits gegenüber. ר' יוחנן lernt wie ר' יהודה, dass nur שתי מחיצות מעלייתא (was das heisst, darüber gibt Raschi das. 6b Auskunft) dem Ansturm der רבים widerstehen können, die da kommen, um מבטל מחיצתא zu sein. Sind aber diese zwei מחיצות מעלייתא da, dann bedarf es keiner weiteren Vorkehrungen, um ein רה"ר machschir zu sein; und wären sie in ירושלים vorhanden gewesen, dann hätte es — vgl. die citierte 'תוס-Stelle — des nächtlichen Torschlusses nicht bedurft.

Anders lernen ר' אלעזר und die חכמים. Für sie genügen ד' מחיצות, um das zu erreichen, was die Gegenseite mit שתי מחיצות מעלייתא erreicht. Hätte also ירושלים diese vier מחיצות gehabt, dann hätte es nicht der verschlossenen Tore bedurft, um רה"ר in רה"י zu verwandeln. Nicht aber verhält es sich so, wie der Verf. meint, dass diese ד' מחיצות durch das Offenstehen der Tore illusorisch werden. Wenn daher der רמב"ם in שבת 14, 1 selbst für einen מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות verschlossene Tore verlangt, dann geht daraus unzweideutig hervor, dass er an dieser Stelle nur wie ר' יוחנן und ר' יהודה lernt, obgleich er sich 17, 33 nur zur Ansicht der Gegenseite bekennt. Die vom Verf. versuchte Kreuzung beider Ansichten schwebt völlig in der Luft.

III.

Sehr leicht macht sich's der Verf. auf S. 11, die Frage des כסף משנה zu שבת 14, 1 zu beantworten. Der Verf. übersieht, dass

die von ihm dem Rambam unterschobene Absicht, uns in diesem Paragraphen lediglich כח היקף לדירה zu lehren, einfach sinnlos ist, wenn man diese Lehre im Sinne des Verfassers ausser Zusammenhang mit dem Ausspruch des ר' יוחנן bringt. Denn dieser כח היקף לדירה kann doch nur darin bestehen, dass ein רה"ר, obwohl es durch ארבע מחיצות umgeben ist, erst durch היקף לדירה zu einem ר"הי wird. Dass dies aber der Fall ist, wissen wir nur aus dem Munde des ר' יוחנן. Worin dieser כח bestehen soll, wenn man den רמב"ם von ר' יוחנן ablöst, ist ebenso unerfindlich wie die talmudische Quelle, auf die der Verf. den Rambam zurückführt, nachdem er ihm die seitherige Quelle zugeschüttet hat. Vielleicht wird sich der Verf. auf den Ausgangspunkt seiner Hypothese berufen, dass der Rambam von מדינה und nicht von ירושלים spricht. Glaubt er aber im Ernst, dass man berechtigt ist, auf Grund eines rein formalen Einwandes — denn sachlich spricht doch nichts dagegen, dass etwas, was ר' יוחנן auf ירושלים exemplifiziert, vom רמב"ם auf מדינה verallgemeinert wird — den Sinn einer Rambamstelle zu verwirren?

IV.

Nachdem es dem Verf. auf S. 10 f. nicht gelungen ist, den Standpunkt des Rambam klarzustellen, könnte auch das Resumé auf S. 12: היוצא לנו מזה דלהרמב"ם וכו' keine Beachtung beanspruchen, wenn dem Verf. bei der Aufstellung dieses Resumés nicht ein neues Missverständnis unterlaufen wäre. Der Verf. konstatiert: Der Rambam lerne wie die רבנן, wonach שם ד' מחיצות גרועות vor שתי מחיצות שלימות den Vorzug haben und zwar selbst dann, wenn sie vom Publikum passierbar sind, וגם ניחא תשמישתיה. Nun meint der Verf., dass dem eine Thossafothstelle Erubin 22b: בר"ה איזהו וכו' entgegenstehe, weil es dort heisse, דבעינן שלא יהא ניחא תשמישתיה. Diese angebliche Schwierigkeit wird nun vom Verf. damit gelöst, dass offenbar die ganze Ausführung in dem erwähnten תוס' von vornherein nur אליבא דר' יהודה gemeint sei, während אליבא דרבנן והוא אליבא דהלכתא die vom Verf. konstatierte Halacha nach wie vor in Kraft bleibe.

Diese Ausführung des Verf. erweist sich aber bei einer nähe-

ren Prüfung der Quellen als das Resultat eines sehr oberflächlichen Studiums der betr. Talmudstelle und einer völligen Verkennung der Absicht, von der sich die betr. 'תוס-Stelle leiten liess. Was will denn 'תוס? Nichts weiter, als die Bemerkung des ר' ינאי zur Mischna שבילי בית גילגול וכו' erklären: warum erst durch und infolge dieser Bemerkung שבילי בית גילגול als ein Ort דלא ניחא תשמישתיה zu begreifen ist. Allein diese Erklärung hat mit der Frage, ob die רבנן selbst bei ניחא תשמישתיה ihre Meinung aufrecht halten oder nicht, gar nichts zu tun. Die גמרא ist's, die hier die Frage erwägt, ob die erwähnte Mischna der Meinung der רבנן oder der von ר' יהודה entspricht und ganz unabhängig von dieser Erwägung sah sich 'תוס veranlasst, den Grund zu erörtern, warum bei שבילי בית גילגול die Glosse von ר' ינאי nicht zu umgehen ist, um einen Fall von לא ניחא תשמישתיה anzunehmen. (Denn dass im allgemeinen ein תל המתלקט עשרה מתוך ארבע schon an und für sich ein Ort דלא ניחא תשמישתיה ist, geht ja ohne weiteres aus der vorausgehenden von רחבה an רבא gerichteten Frage hervor.) Wenn daher selbst die רבנן ihre Ansicht nur bei לא ניחא תשמישתיה vertreten würden, so stände dem nur die Abhandlung der גמרא entgegen, die Darlegung von 'תוס dagegen bliebe deshalb doch nach wie vor vollinhaltlich in Kraft.

V.

Während die Darlegungen des ersten Abschnittes mit einer Bemerkung enden, die so ungereimt wie möglich ist, beginnt der zweite Abschnitt mit einer Glosse, die auf den ersten Anblick den Vorzug der Gradheit hat, sich aber bei näherem Zusehen doch als sehr unerheblich entpuppt. Der Verfasser will auf S. 13f. die Frage der מפרשים zu Erubin 11a, auf die der קרבן נתנאל eine Antwort gibt, בדרך היותר פשוטה erledigen und zwar mit Zuhilfenahme der im Talmud vorher konstatierten Tatsache, dass פריץ מרובה על העומד weniger חמיר ist als יותר מעשר. Der Verfasser hat jedoch hierbei den wichtigen Umstand übersehen, dass der דרך היותר פשוטה wohl dort liegen wird, wo die Wahrheit liegt. Wenn die גמרא die von den מפרשים vorgebrachte Antwort nicht gibt, so ist es doch sicherlich יותר פשוט anzunehmen, dass sie sich hierbei von der in der Antwort des קרבן נתנאל betonten Erwägung des Streites zwischen

ר' יוחנן und ר"ל leiten liess, als von dem vorher aufgestellten קל וחומר. Der קרבן נתנאל sagt den אמת: es wäre der גמרא unmöglich gewesen, die von den מפרשים vorgeschlagene Antwort zu acceptieren, weil dann ein Ausgleich zwischen ר"ל hier und ר"ל im Jeruschalmi unmöglich gewesen wäre. Giebt es aber beim Lernen einen דרך היותר פשוטה, als die Wahrheit zu sagen?

VI.

Was der Verfasser auf S. 15f. vorbringt, beruht auf einer Voraussetzung, die bei näherem Zusehen — einfach unbegreiflich ist. Der Verfasser stellt auf S. 14 die Hypothese auf, dass es fraglich sei, ob Jemand, der die Wirkung von צורת הפתח im allgemeinen zugibt, dies auch für ein שדה פרוצה מכל ד' רוחותיה zugeben müsse, und verweist hierfür auf den רא"ש בסי' י"ג :קונדריסין בארבע ד' רוחות. דדין זה דנעץ ד' קונדריסין בארבע פינות השדה ומתח זמורה על גביהן הוכיח לנו את החידוש הגדול הזה דצורת הפתח מהניא אף מד' רוחות עיין שם Der Aufforderung des Verfassers, im רא"ש nachzulernen, haben wir pünktlich entsprochen und haben dort beim besten Willen nicht das Mindeste von dem zu entdecken vermocht, was wir auf Grund jenes Hinweises erwarten mussten. Da aber nicht anzunehmen ist, dass der Verf. etwas willkürlich in den רא"ש hineinphantasiert hat, so mussten wir uns schon nach einem Stützpunkte seiner Phantasie umschauen. Wir glauben diesen Stützpunkt in den Worten des רא"ש: ואמלתרא מהניא בגובהה ולא ברחבה דאמלתרא מהני בגובהה משום דדבר חדוש הוא ומסתכל כלפי מעלה לראותה ואגב זה רואה הקורה והאי טעמא לא שייך ברחבה entdeckt zu haben. Ist dem aber so, dass der Passus im רא"ש: משום דדבר חדוש הוא וכו' den Satz in des Verfassers Broschüre: הוכיח לנו את החידוש הגדול הזה ausgelöst hat, so stehen wir hier vor einer — Erklärung, die auf dem Gebiete der talmudischen Forschung eine Perspektive auf ungeahnte neue Bahnen eröffnet. Denn jener Satz im רא"ש spricht ja von etwas ganz anderem als der Satz in der Broschüre. Jener Satz im רא"ש besagt ja nichts anderes, als dass בגובהה ein אמלתרא ein die Aufmerksamkeit genugsam anziehendes דבר חדוש sei, um als hinreichendes היכר zu gelten (vgl. רמב"ם הל' שבת 17, 15), hat aber mit dem חידוש הגדול des Verfassers nicht das Mindeste zu tun!

Was aber die Hypothese selber anbelangt, so hat der Verf. wieder einmal vergessen, sich in die einschlägige Thossafoth-Stelle בד"ה אילימא בעשר zu vertiefen, denn sonst würde sich ihm schon aus den Worten daselbst: הואיל ומהני צורת הפתח מכל ד' רוחות וכו' die Haltlosigkeit seiner Voraussetzung erwiesen haben.

VII.

Sich selbst übertroffen hat der Verf. auf S. 17. Hier versucht er nämlich die Thossafoth-Stelle Menachoth 33 b: בד"ה דלית להו תקרה besser zu verstehen als — Thossafoth selbst. Dem Verf. ist es auffallend, warum תוס' den Satz der Gemara דלית להו תקרה nicht im wörtlichen Sinne: es fehlt die תקרה überhaupt, sondern umschreibend: eine תקרה ist wohl da, aber sie ist mangelhaft, erklärt. Diese Erklärung bedürfe eines ביאור רחב und der Verf. geht an die Befriedigung dieses Bedürfnisses, ohne es der Mühe wert zu finden, einmal bei den Thossafoth selber anzufragen, was sie denn eigentlich zu dieser so naheliegenden Ausstellung des Verf. sagen. Tatsächlich geben sie ja am Schluss ihrer Ausführungen den Grund ihrer umschreibenden Erklärung an, wenn sie sagen: ומה שפי' הקונט' לשון אחר דלית ליה תיקרה שאין הבית מקורה קשיא מי גרע משערי חצירות דחייבין במזוזה וכו'. Man kann sich nun ungefähr denken, wie trefflich ein „ביאור רחב“ sein muss, der einen — Patienten zu heilen sucht, ohne ihn selber untersucht und ausgefragt zu haben.

VIII.

Auf S. 20 steht ein sehr gutes Wort: וכלל גדול הוא בידינו לאפושי פלוגתא לא מפשינן. Nach einer wichtigen talmudischen Norm soll man Reibungsflächen nicht vermehren sondern möglichst vermindern. Nur schade, dass der Verf. selbst diese sehr beherzigenswerte Regel vollkommen ausser acht liess, als er die innerhalb der Frankfurter Orthodoxie bestehenden Reibungsflächen durch Schaffung eines illegitimen Erub um eine sehr bedenkliche vermehrte.

IX.

Auf S. 21—24 wird mit Rücksicht auf die Seltenheit des ספר מים עמוקים eine תשובה von רבינו אלי' מזרחי wörtlich abgedruckt.

Die Broschüre ist dadurch um einige Seiten dicker geworden, was auch nicht zu verachten ist.

X.

Sehr stolz ist der Verf. auf S. 25 f. auf seine funkelnagelneue Auffassung einer Raschi-Stelle Erubin 11b, die er erst nach einem kurzen Stossgebet zu dem göttlichen Verleiher der Erkenntnis vorzutragen wagt. Der Verf. glaubt, dass dieses Gebet erhört worden sei, denn auf S. 26 erscheint ihm sein neuer פשט geradezu als כפתור ופרח. In Wirklichkeit beweist diese ganze כפתור ופרח-Expektoration, dass dem Verf. der wirkliche Sinn jener Raschi-Stelle überhaupt nicht aufgegangen ist. Er möge uns erlauben, sie ihm in möglichst gedrängter Kürze zu erklären. Es stehen sich zwei Lesarten gegenüber: אמר אביי und ואמר אביי. Nach der ersten Lesart kann der Beweis דאין צריכין לינע direkt aus der ברייתא selbst und zwar aus dem Schlusssatz derselben ושוין וכו' gefolgert werden. Wie er gefolgert werden muss, verrät uns Raschi בד"ה חייבת. Nach dieser ersten Lesart bezweckt die Bemerkung des אביי nur die Erklärung der פלונתא, sie hat also mit dem in Frage stehenden Beweis nichts zu schaffen, der ja daraus gefolgert wird, worin ר"מ und die חכמים übereinstimmen: ושוין וכו'. Anders nach der zweiten Lesart. Sie beruht auf der Erwägung, dass es nicht angängig ist, einen Beweis daraus zu folgern, worin zwei Streitende übereinstimmen, solange nicht feststeht, wie ihr Differenzpunkt zu verstehen ist. Denn — um auf den vorliegenden Fall einzugehen — solange eine Möglichkeit offen bleibt, dass die חכמים vielleicht nur deshalb כיפה von der מזוזה-Pflicht befreien, weil sie wie רב ששת lernen: צריכין לינע, solange sind wir nicht berechtigt, aus dem Satze ושוין וכו' die angestrebte Konsequenz zu ziehen. Erst nachdem uns אביי verraten hat, warum חכמים פוטרין, dass sie weit davon entfernt sind, sich irgendwie zur Ansicht von רב ששת zu bekennen, kann aus der ganzen ברייתא, aus ihrem Nachsatz in Verbindung mit ihrem Vordersatz, gefolgert werden דאין צריכין לינע.—

Hätte sich der Verf. den einfachen Wortsinn dieser Raschi-Stelle klar gemacht, dann hätte er sich nie und nimmer auf sein ebenso grundloses wie seltsames כפתור ופרח-Abenteuer eingelassen. Und es wäre ihm bei einem aufmerksameren Studium von Rasch

weiteren Bemerkungen auch klar geworden, warum die Schwierigkeit, die er auf S. 27 f. als schier unlösbar bezeichnet, keineswegs zu den unzerstörbaren Ignorabimus-Sperrforts der menschlichen Erkenntnis zählt. Denn auch hier beweist der Verf., dass Raschis berühmte goldene Tinte zuweilen so spärlich floss, dass selbst ein "אב"ד דק"ק ורנקנורט ע"נ מוין„ für ein Welträtsel hält, was blos richtig — gelernt und verstanden sein muss. Auch hier wollen wir uns gedrängter Kürze befleissen.

Der Verf. versteht nicht, mit welchem Rechte der ב"י, der ש"ך und der ט"ז behaupten können, dass nach Raschi eine Tür, die überhaupt keine Pfosten hat, sondern von Grund auf in gewölbter Form emporsteigt, vorausgesetzt, dass sie das erforderliche Höhen- und Breitenmass hat. mesusapflichtig sei. Das sei ganz unbegreiflich, meint der Verf., da nach Raschis Worten ausdrücklich jenes Mass vorhanden sein müsse, קודם שיתחיל לעגל, was auch durch die Parallelstelle Joma 11 b erhärtet werde, „ודברי הב"י והש"ך והט"ז קשים להולמם וצריכים נגר ובר נגר ויפרקם".

Ein starkes Wort. Es darf uns aber nicht hindern, dem pathetischen Ausruf mit seiner klassischen Fortsetzung: אנא לא נגר ולא בר נגר ואפרקינהו zu begegnen, zumal da uns scheint, dass der Verf. im ב"י nicht an der Quelle und in dem hier sehr wichtigen ב"ח überhaupt nicht nachgelernt hat. Denn sonst wäre ihm doch folgendes nicht entgangen.

Es stehen sich in der Hauptsache zwei Meinungen gegenüber: Rambam und Raschi. Rambam verlangt שתי מזוזות und גובה י', verzichtet aber auf רוחב ד'. Raschi dagegen verlangt גובה י' und רוחב ד', verzichtet aber auf שתי מזוזות. Der Meinung Raschis pflichtet auch der טור bei. Im Anschluss daran heisst es nun im ב"ח:
ומ"ש ואם יש לו שני מזוזות וכו' לאו למימרא דאינה חייבת אם מתחיל להתעגל מן הארץ דהא ודאי אפי' מתחיל להתעגל מן הארץ כיון שהפתח רחב ד' כל גובה עשרה חייבת במזוזה· אלא נקט שני מזוזות משום דמיירי דאין הפתח רחב במקום ב' מזוזות אלא ד' ולא יותר דהשתא בע"כ במקום שמתחיל להתעגל אינה רחב ד' וכו'·

Was hier der ב"ח in Bezug auf den טור bemerkt, das hätte der Verf. auf Raschi, den Gewährsmann des טור, blos zu übertragen brauchen und sich damit erspart, auf das Erscheinen eines נגר ובר נגר zu warten.

XI.

Wir kommen zum dritten und letzten Abschnitt der Broschüre, der die Frage behandelt, ob זרעים מבטלים את הדירה. Dieser Abschnitt ist insofern der wichtigste, als hier über die rituelle Brauchbarkeit des Frankfurter Erub, der sich bekanntlich über meilenweite Felder erstreckt, eigentlich die Würfel fallen. Je Grösseres hier in Frage steht, umsomehr hätte man erwarten sollen, dass wenigstens hier der Verf. es unterlassen würde, unbewiesene Behauptungen als Beweis anzuführen. Tatsächlich steht man auch hier voll Verwunderung da angesichts der — Naivität, mit welcher der Verf. halachische Dinge einfach auf den Kopf stellt.

Wir wollen auch hier nicht weitläufig werden, sondern den Kern der Sache hervorheben: dem Kundigen wird's genügen. Der Verf. konstruiert einen Gegensatz zwischen der Mischna Erubin 18a und der Boraitha das. 23 b. Während nach der Boraitha קרפף שהוא יותר מבית סאתים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור, gehe aus der Mischna hervor דבגנה ובשדה אפילו יותר מבית סאתים לא מבטלי זרעים את הדירה. Der Verf. gibt sich nun alle Mühe, alles heranzuziehen, was er an vermeintlichen Beweismitteln entdeckt zu haben glaubt, um das, was ihm aus der Mischna hervorzugehen scheint, zur halachischen Norm zu erheben. Zwar geht aus dem Schulchan Aruch O. Ch. Kap. 358 just das Gegenteil hervor, allein der Verf. hält unentwegt an seinem Dogma fest, דבגינה ובשדה אפילו יותר מבית סאתים לא מבטלי זרעים את הדירה, ohne zu merken, dass er die betr. Mischna völlig missverstanden hat.

Der Wunsch war hier Vater des Gedankens. Da sich die meilenweiten Felder, über die sich der Frankfurter Erub erstreckt, nicht gut aus der Welt schaffen liessen, musste eine unschuldige Mischna vergewaltigt werden. In der betr. Mischna heisst es: אמרו לו לא אמרו בית סאתים אלא לגנה ולקרפף אבל אם היה דיר או סהר או מוקצה או חצר אפילו בית חמשת כורין אפילו בית עשרה כורין מותר Der Grundirrtum des Verf. besteht nun darin, dass er in stetem Hinblick auf eine Thossafoth-Bemerkung Erubin 23b בד"ה נזרע רובו immer, wenn die Mischna von גנה spricht, an das Thema von זרעים מבטלים את הדירה denkt. Die meilenweiten Erubfelder in Frankfurt haben seine Phantasie derart mit Beschlag belegt, dass er nicht merkt, warum denn in der Mischna ebenso wie für קרפף so auch für גנה

das Mass von בית סאתים verlangt wird: dass hier גנה nicht als זרעים-haltiges Terrain, sondern lediglich als ein Raum, שאין הקיפו לדירה, vorgeführt wird und dass demzufolge Raschi בד"ה אבל אם היה דיר unmöglich an das gedacht haben kann, was ihm der Verf. so gern suggerieren möchte: nämlich an die vom Verf. aufgestellte Norm, wonach im Fall von הקיף לדירה die זרעים nicht מבטל דירה, nicht einmal bei יותר מבית סאתים, sind. Denn heisst das nicht eine Mischna mitsamt der dazu gehörigen Raschi vergewaltigen, wenn der Verf. S. 32 wortwörtlich schreibt: והנה כנגד קרפף מצינו בסיפא סהר או מוקצה או חצר אפי' חמשת כורין וכנגד הגינה אשר סיבת ביטולו ע"י זרעים כאשר ביארנו אמר התנא בסיפא דיר כפי פי' רש"י שם וז"ל דיר של בהמות שעושין בשדות היום כאן והיום כאן כדי לזבלן בגללי הבהמות הרי לך בפירוש דרבינו רש"י פירש דדיר היינו בשדה והוא למעלה מכל ספק דסתם שדה לזריעה עומדת וזרועה היא ומאין יצא לו לרבנו דכאן בשדה קא מיירי אלא וודאי דכשם שסהר ומוקצה וחצר הם המושגים המתאימים בסיפא לקרפף דקא מיירי בו התנא ברישא כן דיר בשדה הוא המושג המתאים לגינה הנאמרת ברישא וא"כ מסתם מתניתין מוכח בהדיא דבגינה ובשדה אפילו יותר מבית סאתים לא מבטלי זרעים את הדירה?? Also weil Raschi die ganz nebensächliche Bemerkung einfliessen lässt, dass man eine Pferche (דיר) auf dem Felde anzubringen pflegt, um den Tierunrat für den Dünger bei der Hand zu haben, soll aus der Mischna hervorgehen, dass dort, wo היקף לדירה vorliegt, nicht einmal זרעים מבטל את הדירה sein können, obwohl eine Boraitha und alle auf ihr fussenden Dezisoren das Gegenteil entscheiden? Ja, sieht denn der Verf. nicht, dass eine solche an den Haaren herbeigezogene Hypothese, die vollkommen unbegründet ist — denn liegt es nicht viel näher, sich einen umzäunten Lagerplatz für Felddünger nicht als ein זרעים-haltiges Terrain vorzustellen? — noch lange nicht ausreicht, um die Halacha auf den Kopf zu stellen? Und nicht genug damit, dass der Verf. diese Hypothese aufstellt, er schrickt auf den folgenden Seiten nicht einmal davor zurück, auf Grund dieser Hypothese eine Anzahl weiterer halachischer Schwierigkeiten aufzuhellen. Weil der רי"ף das Thema von זרעים מבטלים את הדירה ignoriert, folglich muss er auf dem Standpunkte des Verfassers stehen und die störende Boraitha Erubin 23 b überhaupt als nicht vorhanden betrachtet haben usw. usw. — Wir fragen den sachverständigen Leser: Könnte auf diese Weise nicht ganz Deutschland mit einem

Erub beglückt werden? Das wäre ein Problem, würdig der Lösung durch einen אב"ד דכל תפוצות אשכנז.

XII.

Nun ist männiglich bekannt, dass selbst bei tadelloser Konstruktion eines Erub noch Erube chazeroth (vgl. Poras Josef S. 47) כדין וכהלכה notwendig ist. Dass dies nur möglich ist bei allgemeiner Beteiligung mit den im דין gegebenen Normen, weiss man. Nun genügt es wohl für das allgemeine Verständnis in allerweitesten Kreisen, wenn man mitteilt, dass der Initiator des Frankfurter Erub die aus der Nichtbeteiligung entstehenden Schwierigkeiten mit der genialen Handbewegung abgetan: כופין על מדת סדום !!!! — —

XIII.

Es ist ein Kennzeichen einer ihrer eigenen Unzulänglichkeit bewussten Arbeitsmethode, sich in tausend Einzelheiten zu verlieren und dem eigentlichen Kern des Problems in weitem Bogen auszubiegen. Dadurch wird die Aufmerksamkeit auf Nebensächliches abgelenkt, die Kritik wird von dem Hauptschauplatz, wo die wichtigsten Operationen geschehen und geprüft werden müssten, verdrängt. Diese bequeme Methode tritt uns auch in der vorliegenden Broschüre entgegen. Der Verf. lädt uns zu allerhand pilpulistischen Ausflügen ein, ohne sich mit dem Kern seines Problems auseinanderzusetzen. Bei der halachischen Rechtfertigung einer über meilenweite Felder sich erstreckenden Erub-Anlage hätte man doch zumindest erwarten müssen, dass der Verf. in eine gründliche Besprechung der im ש"ע א"ח סי' שס"ב aufgestellten Norm, dass die Anbringung eines צוה"פ nur bei חצר ומבוי שיש בהם דיורין, nicht aber bei בקעה nützt, eingetreten wäre. Dieser gründlichen Auseinandersetzung geht aber seine Broschüre aus dem Weg. Wenn daher das Rabbinat der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. M. gelegentlich seiner offiziellen Stellungnahme zum neuen Frankfurter Erub sich damit begnügte, blos auf die erwähnte Stelle im Schulchan Aruch mit den dazu gehörigen Dezisoren zu verweisen, so stellt diese vielsagende Kürze nicht blos die schärfste Kritik der vorliegenden Broschüre dar, sie ist zudem ein Ausdruck der Selbstachtung, die es ablehnen muss, ein wissenschaftlich belangloses Geplänkel zu eröffnen, wo die primitivsten Voraussetzungen der wissenschaftlichen Reife fehlen.

Ein Abschiedswort an das scheidende Chanuckafest.

Von Rabbiner Dr. Daniel Fink, Berlin.

So oft es an das Abschiednehmen geht, ist es uns, als bekämen wir einen Wermutstropfen zu kosten. Seine Bitternis fliesst aus dem, was man Menschenschicksal überhaupt nennt. Wenn je, so werden wir in solchen Augenblicken dessen inne, wie beengend die Schranken sind, welche durch das Element der Zeit uns gezogen sind. Unsere Weisen haben uns indes in ihrem Lehrsatze: לעולם אל יפטור אדם מחברו אלא מתוך הלכה שמתוך כך זכרהו „Man scheide von seinem Freunde nicht anders als mit einem Worte der Lehre", uns ein Mittel dargeboten, das Herbe der Abschiedsstunde zu mildern. Sein Sinn läuft wohl darauf hinaus: Bereitet die Scheidestunde von einem teuern Freunde unseren Herzen zwar einen Schmerz, so können wir ihn dadurch aufheben, dass wir sie zum Rahmen eines gediegenen Inhaltes machen. Hat der Augenblick uns auch die Nähe des Freundes geraubt, jener Inhalt wird uns dessen Bild verklärt wiederspiegeln. In diesem Sinne möchte ich die Scheidestunde des Chanuckafestes mit gleichgestimmten Seelen gemeinschaftlich begehen.

Die mannigfachen Veranstaltungen, welche die Chanuckatage im jüdischen Gemeindeleben mit sich bringen, zeigen unverkennbar, dass dieses Fest in unseren Tagen einer ganz besonderen Volkstümlichkeit sich erfreut. Fast fühlte man sich versucht, daraus auf eine Neubelebung des religiösen Geistes zu schliessen. Nur Schade, dass bei näherer Betrachtung dieser Schein in ein Nichts zerfliesst! Unserem Zeitalter macht vor allem die imposante Machtstellung, zu welcher der bis dahin fast bedeutungslose jüdische Staat emporgestiegen war, einen nachhaltigen Eindruck. Diese war allerdings keine geringe. Durfte doch Juda Makkabi es gar wagen, dem stolzen römischen Weltreiche mit einem Bundesvertrage zu nahen, dem man von der Seite aus mit Willfähigkeit zu begegnen wusste. Dementsprechend steht unseren Zeitgenossen im Mittelpunkte des Chanuckafestes der Kultus dieses Kriegshelden, — Juda Makkabis.

In unserem kriegerischen Jahre gar dürfte seine Heldengestalt in einem noch viel glänzenderen Lichte erscheinen.

Es braucht in echt jüdischen Kreisen kaum gesagt zu werden, dass in dieser Auffassung eine vollständige und grundsätzliche Umwertung der eigentlichen und bisher allgemein üblichen Einschätzung des Chanuckafestes zum Ausdrucke kommt. Diese gelangt nirgends zu einer vollendeteren Darstellung als in dem klassischen Gebete על הנסים. — Schon dieses eine Schlagwort sagt mit hinreichender Deutlichkeit, was auf die jüd. Denkart von tiefsten Eindrucke war — das Wunder! An diesen Punkte setzt das Dankgebet ein, und damit klingt es aus — והדליקו נרות בחצרות קדשיך Der Kriegstaten wird nur zu allerletzt und nur so ganz beiläufig gedacht. Wenn ihrer auch Erwähnung geschieht, so wird aber trotzdem selbst bei diesem Anlasse der kriegerische Lorbeer weder für Juda noch für das Volk in Anspruch genommen. Auch dies so echt jüdisch und ohne Beispiel in der ganzen Welt! Was aber das merkwürdigste ist, — in jenem Gebete kommt die Stimme und die Stimmung der Zeitgenossen, so weit sie wahrhaft jüdisch dachten, zum Ausdrucke. Gewiss, die historischen Vorgänge richtig abzuschätzen, dazu bedarf es einer gewissen zeitlichen Fernperspektive. Es wäre demnach wohl verständlich, wenn die Zeitgenossen sich an dem ungeahnten äusseren Erfolge in vollen Zügen berauschten, indes ein späteres Geschlecht zu einer tieferen Auffassung des inneren geistigen Gehaltes der Dinge sich hindurchrang. Die Wertung des Chanuckafestes im Urteile des Judentums hat jedoch den entgegengesetzten Lauf genommmen. Dieser Umschwung der Dinge ist nicht zum geringsten auf den Einfluss Grätzens, — des Hofhistoriographen des modernen Judentums —, zurückzuführen. Er war es vor allem, der das Oelkrüglein in das Gebiet der Legende verwies, dementsprechend die Aufmerksamkeit davon ab- und auf die politischen Dinge hingelenkt hat. Bei dieser Auffassung fühlt man sich höchlich beglückt und mögen auch unsere Altvordern im „Zeremonialwesen" besser beschlagen gewesen sein, — so sagt man — was die historische Orientierung betrifft — so sind wir ihnen bei weitem überlegen! Nur vergisst man dabei eines, dass, wäre nämlich der damaligen Zeit unsere Art jüdische Dinge zu betrachten und zu beurteilen eigen gewesen, — Ereignisse, wie sie dem Chanuckafeste zu Grunde liegen, ausserhalb des Bereiches

jeder Möglichkeit zu liegen kämen. Was war es denn eigentlich, das damals von allen Gefahren so furchtbar bedroht war? War es das Volk? Keineswegs! War es der Staat, die Grundlage und Basis seiner Existenz? — Noch viel weniger! Ganz im Gegenteil, so weit beide sich dem Machthaber Antiochus willfährig zeigten, gelangten sie zu nicht geringen Ehren und Ansehen. Um was also ging es denn eigentlich? — Um die Religion! Wie oft haben wir es nicht im abgelaufenen Jahrhunderte zu hören bekommen, und bekommen es auch noch jetzt trotz aller gegenteiligen Erfahrungen zu hören, so oft irgend ein Abtrünnling als Lehrer, oder Rabbiner in jüdischen Gemeinden die geistige Führung an sich reisst: Menschen kommen und gehen, die Synagoge aber bleibt; die Gemeinde endlich überdauert sie alle. Ducken wir uns also, es kommen auch einmal — bessere Zeiten! Die aber so sprachen — und es sind ihrer nicht wenige, die dies tun, — sie mögen für ihre Person vielleicht noch den Anschluss am Judentume behauptet haben, ihre Nachkommen aber — die haben ihn durchwegs nicht mehr erreicht. Die besseren Zeiten, die da kommen sollten, — sie blieben mit einer nie versagenden Regelmässigkeit aus. Ist es hiernach gestattet, Kleineres mit unendlich Grösserem zu vergleichen, so hätten die Zeitgenossen eines Antiochus demgemäss — wären sie auf unsere Weise zu denken gewohnt — mit ungleich grösserem Fug und Rechte sagen müssen: Menschen kommen und gehen, auch Könige bilden hiervon keine Ausnahme! Ducken wir uns vor der Hand und ziehen das Panier des Judentums vorläufig ein. Es kommen auch bessere Zeiten! Wir werden die Flagge des Judentums alsdann zur gegebenen Zeit wieder hoch aufrichten. Vorläufig behalten wir unsern Staat, retten die Existenz unseres Volkes. Sollen wir etwa beides noch dazu aufs Spiel setzen: — was dann?! Und wer vermochte es so ohne weiteres zu sagen: was dann! Anders die Makkabäer und ihre Anhänger. Sie sagten sich einfach: ohne jüdische Religion, — ohne Judentum, — hat weder ein jüdischer Staat noch ein jüdisches Volk die mindeste Existenzberechtigung. Sein oder Nichtsein wäre für Beide alsdann gleichbedeutend. Zu verlieren gab's da überhaupt nichts, für sie blieb nur ein Weg offen —handeln. Das taten sie auch. Der geschichtliche Vorgang war demnach genau der umgekehrte, als er gemeinhin dargestellt wird. Weder Staat noch Nation waren

irgendwie gefährdet. Ganz im Gegenteil! Beide wurden auf's Spiel gesetzt, um das, was einzig gefährdet war, — die Religion zu retten. Und der Erfolg bildete die Krönung für die Richtigkeit ihres Standpunktes. Von der gleichen Art waren ihre Grundsätze, die sie bei dem Gebrauche des Oelkrügleins zur Anwendung brachten. Denn damit hat es seine ganz eigenartige Bewandnis. Es war mir stets befremdlich, dass man sich über dessen Herkunft gar keine Gedanken gemacht hat. Der Bericht hierüber (שבת כ"א:) enthält einige Momente, die zu denken geben. Weil nun eine Erklärung nicht so ohne weiteres auf der Hand liegt, war es für den kritischen Geschichtsschreiber des Judentums, Grätz, ein Leichtes, dasselbe in das Nebelreich der Legende zu rücken, so sehr auch die zeitgenössische Stimme aus dem על חנסים-Gebete gegen eine derartige Unterstellung und Vergewaltigung Verwahrung einlegt. Oel gehört zu den ständigen Gebrauchsgegenständen des heiligen Dienstes, nicht nur zur Speisung des heiligen Leuchters, sondern auch zur Bereitung der Mahlopfer. Es ist daher ohne weiteres zu vermuten, dass im Tempel ein eigener Raum für dessen Aufbewahrung vorhanden war. Dies bestätigt auch der klare Wortlaut der Mischnah (מדות פרק ב׳ משנה ה׳). Während der Zeit der Fremdherrschaft und Tempelschändung ist auch in diesen Räumlichkeiten jedenfalls auf recht heidnische Weise gehaust worden. Muss es da nicht höchst auffällig erscheinen, dass just ein Krüglein vor jedem Missbrauche verschont geblieben war? Ja, war denn der Bedarf nach Oel ein so geringer, dass ein so winziger Behälter dafür auch nur irgend in Betracht kommen konnte? Die einzige Gewähr für die Unversehrtheit des Krügleins bot das Siegel des Hohepriesters, welches dessen Verschluss bildete. Wie konnte denn nur irgend ein Hohepriester auf den Einfall kommen, ein Oelkrüglein mit seinem Siegel zu versehen? Warum hat aber gerade dieser Umstand die Neugier der Heiden nicht desto mehr gereizt? Endlich aber, welche Bürgschaft war denn dafür gegeben, dass das Siegel nicht von einem Hohepriester herrührte, der selbst dem Heidentum verfallen war, — wie etwa ein Menelaos?

All die Fragen erledigen sich jedoch aufs einfachste und glücklichste, wenn wir bedenken, dass es tatsächlich ein Oelkrüglein gab von ganz exceptioneller Bedeutung — nämlich das פך של שמן המשחה, welches aber zur Zeit des Königs Josias in einem geheimen

Versteck in Sicherheit gebracht worden ist. Dieses Krüglein Oel gehörte zu den einzigartigen Kleinodien des Volkes. Wenn auch seine Herstellung bekannt war, so durfte dieselbe jedoch nicht praktisch gehandhabt werden (הוריות י"א:). Das von Moses hergestellte Salböl sollte vielmehr für alle Zeiten erhalten und jeweils bei der Einsetzung eines Hohepriesters davon Gebrauch gemacht werden. Was liegt näher, als die Annahme, dass nachdem dies geschehen war, der Hohepriester das Krüglein wieder sorgfältig verschloss, es unter seinen Siegel legte, um dieses einzig kostbare mosaische Vermächtnis nicht bloss für seinen Nachfolger, sondern für alle Zeiten zu sichern. Wenn auch nach prophetischer Weisung einige Könige damit gesalbt wurden, so galt dies doch nur für die aus dem Hause David und nur für den Fall, wo die gesetzliche Erbfolge angefochten oder nicht eingehalten werden konnte. — Dies war im ganzen dreimal während der Dauer des ersten jüdischen Staates vorgekommen (das. הוריות). Es ist aber gar nicht unwahrscheinlich, dass in dem Priestergeschlecht der Hasmonäer eine Tradition über die Fundstätte dieses Oelkrügleins sich erhalten hatte. Ein Missbrauch durch einen götzendienerisch gesinnten Hohenpriester konnte somit gar nicht in Betracht kommen, denn dieses Oelkrüglein war ja bereits seit Josias Zeiten unberufenen Händen unerreichbar. Nun hatte es mit diesem שמן המשחה eine gar eigenartige Bewandnis, die in dem Lehrsatze der משנה formuliert ist: אין בין כהן המשוח בשמן המשחה למרובה בגדים אלה פר הבא על כל המצות (מגילה ט':) „Ein Hohepriester, der mit dem Salböl gesalbt worden, unterscheidet sich von demjenigen, der bloss durch eine reichere Gewandung ausgezeichnet ist, nur durch das Sühnopfer, welches auf Lehrversehen eingesetzt ist.“ Aus diesem Satze lässt sich aber zugleich die innere Bedeutung des Salböls nicht nur, sondern auch die der merkwürdigen Bestimmung erschliessen, — dass nämlich die Herstellung untersagt, trotzdem ihre Weise bekannt war. Mose hatte jenes Salböl zum Träger einer überirdischen Kraft geweiht, die ihren Träger einen Hauch seines specifischen Geistes verspüren liess. Das ist der Geist der תורה שבעל פה, der befähigt in allen Verwicklungen des Lebens die richtigen Konsequenzen aus dem Lehrschatze der תורה שבכתב zu ziehen. Nur ein mit solcher Machtvollkommenheit ausgestatteter Hohepriester konnte für ein Lehrversehen haftbar gemacht werden, —

nicht jedoch ein solcher, der dessen ermangelte. Der Vorgang mit dem Wunder am Leuchter, stellt sich nunmehr in einem ganz anderen Bilde dar! Die Hasmonäer waren in der Lage, sich eigentlich die Sache, vom Standpunkte nüchterner Erwägungen aus, viel leichter zu machen. Sie konnten einfach den Tatsachen Rechnung tragen und die Weihe des Tempels ohne Dienst am Leuchter vornehmen, wie ja auch die Einsetzung des Hohepriesters aus gleichem Grunde ohne Anwendung des Salböls und anderer nur ihm zugedachter Auszeichnungen erfolgte. War doch dieses kostbarste Stück unter den Tempelgerätschaften überhaupt gar nicht mehr vorhanden! Ja, es müsste mit Wundern zugegangen sein, wenn bei dem eingerissenen Raubsystem die Hände gerade davor zurückgeschreckt wären. In der Tat war es auch nicht der heilige Leuchter, an dem sich die überirdische Wunderkraft des Oelkrügleins bewährt hatte, sondern ein in aller Eile zum Ersatz hergestelltes Schnitzwerk am Leuchter (ראש השנה כ"ד:). Eine Nötigung zur Aufnahme dieses Dienstes war also nach keiner Richtung hin gegeben. Sie aber sagten sich: was könnte uns, — was dem ganzen Volke die Wiederweihe des Tempels bedeuten, ohne Dienst am Leuchter? Kommt doch durch ihn nicht nur die Seele des geh. Tempeldienstes, sondern damit die Seele des gesamten Judentums zur Darstellung. Sie hätten damit ihrem Werke die Krone vom Haupte genommen! Sie aber hatten doch dem Volke diese heroischen Opfer zugemutet, hatten es vor die Frage der Selbstaufopferung gestellt — wofür? — weil sie ihm seine Seele, seine תורה retten wollten — hatte doch das ganze Unheil, wie zu allen Zeiten, so auch damals gerade von dieser Stelle aus seinen Ausgang genommen, wie es in על הנסים heisst: להשכיחם תורתך! Konnten sie jetzt an die Vollendung ihres Unternehmens schreiten, ohne die מנורה wieder in ihre Funktion einzusetzen? Das Volk hätte an dem Sinn und der inneren Berechtigung ihres gesamten Tuns irre werden müssen! Die Entscheidung konnte für die Hasmonäer nicht mehr zweifelhaft sein. Hatten sie die Existenz des Volkes dafür eingesetzt, um ihm die Seele zu erretten, so gaben sie in unwandelbarer Folgerichtigkeit eines der teuersten, unersetzbaren Kleinodien hin, den פך של שמן המשחה, um ihrem siegreichen Werke den vollendeten gottgefälligen Ausdruck zu verleihen. Das gnadenvolle Wunder aber gab ihnen die Gewissheit, dass sie mit dieser ihrer Auffasusng — sowohl

was die Aufnahme des Kampfes, trotz seiner grenzenlosen Gefahren, und auch was die Art ihrer Siegesfeier betrifft, trotz des unendlich teuren Einsatzes, die richtigen Wege eingeschlagen hatten. Für uns aber liegt in diesem Vorfall gleichzeitig die Bürgschaft beschlossen, dass einem jüdischen Volke, welches sein Leben für die Hut seiner Thora einzusetzen bereit ist, dessen nie ermangeln wird, was das שמן המשחה ihm gewährleistete, nämlich: die Weihe wahrhafter göttlicher Erkenntnisse! Aus diesem Gesichtspunkte erschliesst sich gleichzeitig das Verständnis der heutigen Thoravorlesung sowohl hinsichtlich ihres Inhaltes als auch hinsichtlich des ihr abgesteckten Umfanges. Dieselbe umfasst den letzten Teil der Darstellung der Huldigungsopfer, welche die Fürsten Israels aus Anlass der Einweihung des Stiftszeltes darbrachten. Wir machen jedoch an dieser Grenze, welche gleichzeitig die der סדרה נשא bildet, nicht Halt, greifen vielmehr noch über diese hinaus, um den ersten Abschnitt der סדרה בהעלותך zur Verlesung zu bringen, — ein Vorgang, der seines Gleichen nicht hat. Ja, von hier aus erhebt sich vor unseren Augen die noch weit tiefgreifendere Frage: welchen Sinn hat denn überhaupt die nochmalige Verkündigung der Lehre von der מנורה gerade an dieser Stelle, nachdem sie bereits in der סדרה ואתה תצוה ihren Platz gefunden hat? — Es geht hier wie bei allen Wahrheiten. Sie bilden nicht bloss für sich genommen eine Leuchte, sondern verbreiten eine lichtvolle Perspektive nach allen Richtungen hin. Die תורה wollte mit dieser auffälligen Aneinanderreihung erklären, dass, wenn die נשיאים an den Weihetagen des Stiftszeltes zu besonderen Huldigungsopfern zugelassen wurden, sie diese Auszeichnung keineswegs dem Vorzuge ihrer hohen Stellung zu verdanken hatten. Es sollte vielmehr darin ihre Bereitschaft zum Ausdrucke kommen, mit demjenigen ihnen zu Gebote stehenden Einflusse und allen ihren Machtbefugnissen die Macht der Thora im Volke zum Siege zu bringen. Unsere Thoravorlesung musste daher ihre natürliche Grenze überschreiten und diesen Abschnitt mit einbeziehen. — Sonst käme weder der Sinn der Makkabäerkämpfe noch derjenige ihrer Siegesfeier noch endlich der Sinn der Huldigungsopfer von Israels Fürsten zum richtigen Ausdrucke.— Es waltet eine eigenartige, man möchte fast sagen, göttliche Ökonomie in der jüdischen Geschichte, von deren himmlischen Zuge

unsere offiziellen Historiker keinen Hauch verspürt zu haben scheinen. Diese besteht darin, dass, so schwer und furchtbar auch die Verhängnisse waren, von denen das jüdische Volk betroffen worden,— es niemals unvorbereitet, ohne rechte Weisung vor ihr drohendes Antlitz gestellt wurde. Keine Nation der Welt hat das erfahren, was uns widerfahren ist. Ihr ist der heimatliche Boden unter den Füssen geraubt worden, und sie selbst wurde wie eine verlorene Heerde in die feindliche Welt hinausgestossen. Sollte dies schon jemals vorgekommen sein, so wäre damit das Geschick der so betroffenen Nation endgiltig besiegelt gewesen. — Sie wäre zerstoben, wie Spreu, über welche der Sturm herfegt. Was aber hat diese in alle Welt verprengten Krümlein der jüdischen Nation erhalten? Was hat ihr die Wege geebnet und gewiesen durch das wogende Völkermeer, und dies schon gegen die zwei Jahrtausende? Ja, wir können die Zielsicherheit des Weges nicht genug bewundern, wenn wir ihn von der hohen Warte der Geschichte aus betrachten! Wer hat ihn vorgezeichnet? Müssige Fragen. Die Ereignisse unter den Makkabäern bildeten die hohe Schule, in welcher das jüdische Volk für seine Wanderung durch die Zeiten des גלות vorbereitet worden ist. Dies geschah, so lange es noch Zeit war, während es noch die heimatliche Scholle unter den Füssen hatte. Wer durch diese Schule hindurchgeschritten, der war gegenüber den Versuchungen des Goluth gefeit, mochten sie in welcher Gestalt immer sich zeigen! Ja, jenes vielfach angefochtene Wort, welches Rabhenu Jochanan b. Sakkai in verhängnisvoller Stunde gesprochen hat: תן לי יבנה וחכמיה es bildet im Grunde die einzige mögliche Konsequenz aus den Ereignissen der Makkabäerzeit! Von dort aus führt nach diesem einschneidendsten Wendepunkt der jüdischen Geschichte — eine einzige gerade Linie.


דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 1. **Heft 12.**

הצרי אין בגלעד?

Gibt es noch Balsam in Gilead?

(Jerem. VIII. 22)

Selbst in das ruhigste Gemüt haben die jüngsten Monde namenlose Unruhe getragen und bange, inhaltsschwere Fragen bestürmen unseren Geist, nehmen unser Denken durchaus in Anspruch. Es ist ja sicher namenlos schwer, sich zur Klarheit durchzuringen. Bei allen Sorgen ist und bleibt die Stimmung gehoben; man vertraut zu dem Heere und seinen Führern, man möchte den Tapferen das Sterben und das Leben erleichtern, die zarte Fürsorge für die Verwundeten, der Strom von Liebesgaben, sind Zeugnis und Ausdruck dieses starken Wunsches. Allein doch bleibt noch manche Stunde zum versonnenen Grübeln, zu ernster Betrachtung; und da mehrt sich heisse Sorge. Denn man glaubt zu bemerken, dass nicht nur in den Beziehungen zwischen den Menschen allein alles im Fluss ist, in den früher so warm gepflegten internationalen Berührungspunkten, im Fallen aller Scheidewände zwischen den Ständen, sondern dass auch im Menschen selbst eine Umwertung vieler Werte sich anbahnt. Da drängt sich uns mit elementarer Gewalt die Frage auf, was die Religion im allgemeinen, was die orthodoxe, jüdische Weltauffassung im besonderen ihren Bekennern bietet.

Es darf zunächt nicht vergessen werden, dass in der Religion an und für sich etwas Internationales liegt, etwas Gemeinsames, was nicht an nationale Schranken gebunden war (von wenigen Ausnahmen abgesehen), da ist es ein bedeutendes Zeichen der Zeit, wenn Dietrich Graue (Protestantenblatt vom 16. September) als Frucht des Krieges eine Nationalisirung der Religion erwartet und fordert. Der denkende Leser wird sich aus dem Verlangen der Identität des Religiösen mit dem Nationalen bedeutsame Schlüsse ziehen. Allein die Frage: „Wie wird es werden?“, muss zunächst zurückgestellt werden vor der vordringlicheren: „Wie ist es?“ Auf drei Gebieten muss sich die Betrachtung erstrecken, auf den Krieg überhaupt, auf die Empfindungen gegenüber den Wechselfällen des Krieges und auf das Verantwortlichkeitsgefühl des Einzelnen. Dass jedermann in sich ungeahnte Talente für Diplomatie und Strategie entdeckt und dass infolgedessen Gespräche über die Zeitläufte ganz unerquicklich verflachen, ist wenig erfreulich. Man sucht die Fehlerquellen vergangener Zeiten, aus denen sich die Notwendigkeit des Krieges ergibt, man findet nationale Ueberhebungen und wirtschaftliche Unersättlichkeit, aber selten hört man die Anschauung, dass חֶרֶב, der seit Weltbeginn sich stetig wiederholende Versuch der Menschheit, ihre Differenzen mit dem Schwerte auszugleichen, in unserer Weltauffassung ein עֹנֶשׁ, eine Abrechnung des Weltenlenkers mit der Menschheit ist, und zwar die furchtbarste, welche sich nach dem einzigen uns sicher bekannten Gesetz der ewigen Vergeltung, מדה כנגד מדה Maass für Maass vollzieht. Will man also vom religiösen Standpunkte aus Fehlerquellen suchen. so müsste man danach forschen. ob wohl in der Kulturentwicklung der jüngsten Jahrzehnte derartige Verirrungen lagen, welche zu der grausamen Notwendigkeit des Krieges führten. Die Sprüche der Väter, führen (V. 8) als Wiege der Kriegsfurie Rechtsmissbrauch und Missachtung der Lehre auf. Wenn nun auch die meisten Erklärer das bloss auf die Kriege beziehen, welche Israel heimsuchen, so liegt darin doch wohl ein Hinweis auf die Allgemeinheit. Das erste Recht ist das Recht auf das Sein, auf die Existenz im unbeschränktesten Sinn. Indem sich nun z. T. in der jüngsten Zeit die Kultur in den Dienst wirtschaftlicher Gesichtspunkte zwingen liess und so eine Art von Recht auf das bestmöglichste Sein konstruierte, verkümmerte sie

das Recht auf das Sein schlechthin in furchtbarer Weise so weit, dass sie im Neu-Malthusianismus, als wären die Zeiten des entarteten Sintflutgeschlechts wiedergekehrt, den Ungeborenen jenes Recht glatt verneinte. Es soll hier näher gar nicht ausgeführt werden, welche Todsünde der Unsittlichkeit nach unserer Auffassung in diesem System liegt; genug, es mussten Zeiten kommen, in welcher der Wert der Zahl der Menschen in ganz anderer Weise zur Geltung kommt. Es wäre ja verlockend, auf Grund einer ganz bestimmten Anschauung darzulegen, wie sich dieser furchtbare Krieg als ein grausiger Rachezug der Ungeborenen darstellt, deren Kriegslied nur die eine Frage birgt: wo war die Liebe, wo war der Friede? Den Millionen, die jetzt auf den Schlachtfeldern leiden, würde Bahn gemacht von Millionen, welche vorher im wirtschaftlichen Kampf, wie man das Privilegium der Lieblosigkeit so gerne nennt, schonungslos unbeweint, unbetrauert, verkamen. Und wie heisse Wehmut fasst es uns an, wenn man zu diesem Gedanken einen anderen gesellt, welchen die altjüdische Weltanschauung in die präcise Form kleidet השטן מקטרג בשעת הסכנה, dass in solchen ernsten Tagen der Abrechnung, wie sie die Schuld geschaffen, jede Schuld doppelt schwer wiegt und dass deshalb auch leichtere Schuld Sühne heischt. Wenn nun so viele unserer tapferen Brüder und Kinder, so viele Söhne des Landes, welches nach dem leuchtenden Vorbilde seiner Fürsten den Kindersegen noch immer als Segen empfand, wir meinen unseres deutschen Vaterlandes, dem Ideale der Pflicht und der Vaterlandsliebe sich opfern, so dürfen wir, gleichfalls im Sinne der orthodoxen Weltanschauung, für ihren Tod noch ein Höheres ansprechen, das nämlich, dass מיתתם מכפרת, dass in ihrem Tod für die Welt im ganzen eine sühnende, reinigende Kraft liegt. So sterben die einen im Gefolge eigener Schuld, die andern aber sind von Gott auserlesen, in ihrem Tode Mahner der Welt zu werden und also kommen sie zum ewigen Frieden. Da erhebt sich freilich gerade für jene, welche nicht mit in's Feld zogen, eine Aufgabe von furchtbarer Verantwortung; an ihnen und an kommender Generation liegt es, ob der Tod der Schuldlosen ein weltbeglückendes Ereignis oder eine entsetzenerregende Blutschuld für die kommenden Geschlechter darstellt. Das ist freilich eine sehr ernste Kriegsbetrachtung, welche sich weit über das Mitleid mit den Leidenden erhebt, welche auch

vom Leid des Einzelnen, dem ein lieber treuer Sohn, ein sehnsuchtsvoll erwarteter Gatte, ein treubesorgter Vater nicht wiederkehrt, hohen Aufschwung verlangt. So und nur so wird wahre Dankesschuld gezahlt. Es ist ja wohl nicht nötig erst noch zu sagen, dass selbstverständlich auch alle Blüten reinen Mitleidens, tätiger Mithilfe zur Reife kommen muss. So sühnen die in der Heimat Zurückgebliebenen ihrerseits, was an Liebesmangel, Hass und Neid vergangene Zeiten verschuldeten; zu der Hand, welche das Schwert führt, paart sich die Hand, welche Wunden verbindet, um besseren Zeiten die Pforte der Welt zu öffnen. Es muss, wenn man dem Willen des Schöpfers entgegenzukommen entschlossen ist, die Schlacke der Eifersucht, welche sich als Folge der von wirtschaftlichen Momenten bedingten Weltanschauung in die Herzen eingenistet haben, zu entfernen, aus dieser Saat werktätiger Liebe ein Bekenntnis zur allumfassenden Menschenliebe werden; die Spuren Kains müssen getilgt werden, da in ihnen jedweder Krieg wandelt. Die in Kriegszeiten doppelt sich bewährende Liebe zum Vaterland muss zur Schule der Selbstlosigkeit sich gestalten. Dann vielleicht wird auch jenes Grosse sich entfalten, was wir heute in verschwommenen Umrissen manches Mal schon erkennen zu dürfen glauben; die Gebetsstätten aller Confessionen sind gefüllt, manche Mutter flüstert nach alter Ahnen Weise eine schlichte Techina, die Not hat beten gelehrt. Wir verlangen mehr; nach unserer Voraussetzung ist die unerlässliche Voraussetzung des wirklichen, auf Erhörung hoffenden Betens die Selbstprüfung, (wie es ja in dem hebräischen Worte für Gebet schon angedeutet ist). Ein Jeder, dessen Lippen zum frommen Gebetswunsch für Heer und Vaterland sich schürzen, müsste sich, wenn anders er das Bewusstsein hat, vor Gott zu stehen, die ernste Frage vorlegen, wie gross denn eigentlich sein Anteil an der Schuld ist, welche den Krieg erzeugte, müsste sich darüber klar zu werden bemühen, ob denn nun wirklich ihn die grosse Zeit entschlossen findet, all' das Kleinliche, das in seinem Leben sich so behaglich breit gemacht hatte, zu überwinden, ob denn nun wirklich aus der beklommenen Angst um die fernen Kämpfer, aus der Bewunderung für ihren Heldenmut reine Ideale ihm geboren werden. Müsste weiter ernst machen mit dem Bekenntnis אשר בידו פקדון כל נפש, dass eine Vorsehung walte im Geschick der Völker und des Ein-

zelnen und müsste dieses Gottvertrauen auch sonst zur lebendigen Tat seines Lebens werden lassen. Daheim, bei denen, die gemeinsam sorgen und hoffen und — beten, dürfte wahrlich kein Groll und keine Entfremdung mehr Raum haben, man müsste Liebe zu geben entschlossen sein, ohne eine Rechnung auf Leistung und Gegenleistung aufzumachen (deshalb gehört nach orthodoxer Weltanschauung die Frage über das Verhältnis der Confessionen nach dem Kriege nicht in das Gebiet berechtigter Erwägungen). Das wäre eine herrliche Frucht des Krieges und Vorfrucht des Sieges. Wenn die Menschen rein, vor allen Dingen wahr in ihren Erwartungen und Hoffnungen vor Gott treten, dann dürfen sie nach altjüdischer Auffassung hoffen, aus ihrem Gebete einen זכות, schützende Engel für die von Gefahren umdräuten Krieger zu schaffen, solche Engel auch, welche die Gefallenen ins Jenseits geleiten.*)

---

*) Wir können es uns nicht versagen, unter dem Motto מזקנים אתבונן im folgenden einen ausserordentlich zu Herzen sprechenden Brief wiederzugeben, welchen der ehrwürdige Kaiser Franz Josef an die Kinder seines Reiches gerichtet hat:

„Wenn ich an der Schwelle des Grabes in so ernster Stunde an Euch mich richte, geliebte Kinder, geschieht es aus mehrfachen Gründen.

Einmal waret Ihr immer die Freude, der Trost, ja oft in schweren Zeiten meines langen Lebens der einzige Trost und die einzige Freude Eueres Kaisers und Königs. Wenn ich Euch sah, traf mich in dem Schatten meines Daseins wieder ein Sonnenstrahl. Ihr seid es, Kinder, die dem Herzen Eueres Kaisers und Königs am nächsten stehen, die Blumen meines Reiches, die Zierde meiner Völker, der Segen ihrer Zukunft. Aber nicht nur Euerem Kaiser und König steht ihr am nächsten, noch einem, vor dem auch die Mächtigsten dieser Welt hilflose Geschöpfe sind — Gott, unserem Herrn. In Eueren Augen strahlt noch das Licht des Schöpfungsmorgens, um Euch ist noch Paradies und Himmel. Gott ist allmächtig. In seiner Hand liegt das Schicksal aller Völker. Seinem Willen beugt sich alles, nach ihm lenken sich die Sterne und die Menschen. Dass diese allmächtige Gotteshand Oesterreich-Ungarn hüte und bewahre, es über seine zahlreichen Feinde siegen und im Siege erstarken lasse zu Gottes Ehre und Verherrlichung, das

So wagen wir es auszusprechen: wenn wir nur wollen, kann es geschehen, dass auch in diesen gewaltigen Zeitläuften das alte Wort sich bewährt: ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה, dass selbstlose Liebe, ehrliches Erkennen und Bekennen, reines Gebet nach Gottes Willen das schwere Leid hemmt und aufhebt.

Aber wir müssen wollen; um dies anzudeuten, wurde diesen Betrachtungen die seltsame Ueberschrift gegeben. Man ahnt es ja kaum, wie viel kostbare Zeit heutzutage mit müssigen Betrachtungen über den Krieg, seine Vorgeschichte, seinen Ausgang, seine Folgen verschwendet wird; Strategen und Diplomaten an jeder Strassenecke, und dabei der krampfhafte Versuch, durch möglichste Alltäglichkeit das Gleichgewicht des Innenlebens wieder herzustellen. So soll es nicht sein; die Religion hat ein Recht darauf, auch bei diesen Betrachtungen gehört zu werden, die ganze Auffassung der Lage vertiefend zu beherrschen. Das wäre der Weg zur Lösung alles Leides; der orthodoxe Jude aber ist geradezu verpflichtet, diesen Maassstab an alle Dinge anzulegen und in Schuld und Sühne die Hand des Allmächtigen zu erkennen, im nimmer verhüllten Bekennen dieser Erkenntnis zu leben. Dann wird der Sieg, der sich mitt Gottes Hilfe an die Fahnen unseres Heeres

---

ist noch das einzige, was mir nach einem an Trübsal reichen Leben zu wünschen übrig bleibt. Es war mein Wunsch, als ich so jung und hoffnungsselig auf den Thron meiner erlauchten Väter stieg. Es wird der Wunsch sein, der bald vielleicht auf meinen sterbenden Lippen als das Wort der letzten Liebe und Sorge für meine Länder, meine Völker verweht. Gott lenkt alles und so, wie er es will. Wir Menschen vermögen nichts ausser ihm und ohne ihn. Da Ihr, liebe Kinder, Gott zunächst steht, bittet Euch Euer Kaiser und König, betet, dass er uns segne, und unserer Sache seine Gnade schenkt. Gott erhört das Gebet der Unschuld, weil er sie liebt, in ihr sein Bild erkennt. Darum lasset nicht ab zu beten mit gefalteten Händchen, ihr Kleinen und Ihr Kleinsten. Wenn der Reiches Kinder für Ihr Vaterland beten, weiss ich, unser Stern steht gut. Dann seid Ihr mit teilhaftig am Sieges- und Ehrentag des Reiches. Ihr habt den Segen herabgefleht auf unsere Fahnen, auf unser Heer. Liebe Kinder, vergesset nicht das Reich, dem Ihr auf Erden zugehört und seinen alten Kaiser.“

knüpft, etwas ungeahnt Grosses sein, aus Tränen wird Wahrheit, aus Wahrheit Glück geboren werden. Und dieses Glück soll uns nicht unvorbereitet finden; denn es ist doppelt heilige Pflicht der Juden, jetzt schon aus tiefem Eindringen in Gottes Wort, jene Werte zu schaffen, welche dies Glück zu einem ewigen gestalten. Ja, es gibt noch einen Balsam in Gilead; ihn zu suchen, ihn zu bringen sind wir unserem Heere, sind wir unserem Vaterlande, sind wir unserem Dasein auf Erden schuldig; ihn gebracht zu haben, bedeutet die Erlösung. P. K.

Jüdische Chefs.

Der Krieg weckt gefährliche Instinkte in der menschlichen Brust. Nur schwer gelingt es — schaudernd erleben wir's in diesen furchtbaren Tagen — den Ausbruch zerstörungsfroher Neigungen auf das Mass des Notwendigen zu beschränken. Gar manche Vorgänge auf dem Kriegsschauplatz legen den Zweifel nahe, ob das, was man unter europäischer Zivilisation versteht, etwas mehr ist als ein äusserer Firniss, der notdürftig einen Abgrund verdeckt. Und auch ausserhalb des Kriegsschauplatzes, bei den in der Heimat Zurückgebliebenen, meldet sich verstohlen die Stimme der Selbstsucht zum Wort. Neben wahrhaft erhebenden Aeusserungen eines herrlichen idealistischen Sinnes, den der Krieg mit all seinen Schrecken nur zu vertiefen vermochte, nistet jener unselige Krämergeist, der aus den Kriegsgreueln, aus der Notlage, die sie schaffen, elenden Geldprofit herauszuschlagen trachtet, der wie ein Raubvogel an verwesenden Leichen pickt, der das Gewitterdunkel, in welchem Europa liegt, als eine willkommene Gelegenheit begrüsst, um unertappt seine dunklen Schleichwege zu wandeln und — das חלול השם nicht bedenkt, das er heraufbeschwört, wenn sein Träger eine jüdische Firma ist.

Den jüdischen Krieger hat vor der Habsucht im Kriege schon Moses gewarnt. Im 5. B. M. Kap. 7 V. 17 ff. wird das Volk ermutigt, die Uebermacht seiner Feinde in dem ihm verheissenen Lande nicht zu fürchten. „Der Herr, dein Gott, wird sie dir überantworten und sie stark verwirren bis zu ihrer Vertilgung; er wird ihre Könige in deine Hand geben und du wirst ihre Namen vernichten unter dem Himmel, kein Mensch wird standhalten vor dir, bis du sie vertilgt hast. Ihre Götzenbilder verbrennet im Feuer.“ Damit jedoch der Mut nicht in Uebermut übergehe, fährt Moses fort: „Habe keine Gelüste nach dem Silber und Golde daran, dass du für dich nähmest, auf dass du nicht dadurch umgarnt werdest; denn ein Greuel des Herrn, deines Gottes, ist es.“

Was aber für den Krieger gilt, das gilt in noch viel höherem Masse für die Zuhausgebliebenen. Es giebt nichts abstossenderes, als wenn jüdische Chefs im Hinblick auf ihre durch den Krieg verringerten Einnahmen ihren Angestellten gegenüber die Gebote der Menschlichkeit ausser acht lassen und die Regungen ihres jüdischen Herzens mit einer Rigorosität betäuben, die sich als vernünftige Geschäftsmoral ausgiebt, in Wirklichkeit aber nichts anderes als nacktes „Gelüst nach dem Silber und Golde“ ist. An solche jüdische Chefs, die in Kriegszeiten ihre Angestellten auf die Strasse setzen oder deren Gehalt auf ein Minimum reduzieren, mag der Prophet Amos gedacht haben, wenn er unter Hinweis auf eine Zeit, wo „die Lieder des Palastes als Klage tönen“ und „die Unzahl der Leichen Schweigen senkt auf jeden Ort“ (8, 3) die Besitzenden, die Glücklichen, die Satten ermahnt: „Höret dies wohl, ihr, die ihr den Unvermögenden zu verschlingen gieret und das Dasein zu vernichten den Armen des Landes! Indem ihr sprechet: Wann wird doch der Neumond vorüber sein, dass wir wieder Getreide verkaufen, und der Sabbath, dass wir die Kornspeicher öffnen! Um das Mass immer kleiner und den Preis immer grösser zu machen und die Wage des Truges zu krümmen! . . (V. 4ff das.) Die Kaufleute, an die der Prophet sein Mahnwort richtete, gehörten zu den „Frommen“. Sie feierten Sabbath und Neumond — und machten sich kein Gewissen daraus, „Unvermögende zu verschlingen“ und „den Armen des Landes das Dasein zu vernichten“ — selbst in solch trüber Zeit, wo „die Lieder des Palastes als Klage tönen“ und „die Unzahl der Leichen Schweigen senkt auf jeden Ort“. —

Wir möchten antisemitischen Gedankengängen ausweichen und wollen daher nicht von jüdischer Habsucht reden. Zu bedauern bleibt es aber doch, dass auch heute ganz so, wie zur Zeit des Propheten Amos, selbst in solchen Geschäftshäusern, die an Sabbathen und Festtagen geschlossen halten, in solch ernster Zeit, wie wir sie jetzt erleben, die Genien der Liebe und Milde durchaus nicht immer eine traute Heimstatt finden. Möchten doch diese frommen jüdischen Chefs bedenken, dass die öffentliche Meinung viel strenger über ihr Geschäftsgebahren zu Gerichte sitzt, als über das Verhalten von Kaufleuten, die jede Beziehung zum Judentum gelöst haben und dass die Heiligung des Sabbaths zu einem versteckten Geschäftskniff wird, wenn sie als Deckmantel für rigorose Härte dient. Draussen auf dem Felde mag die Kraft und Gewalt entscheiden. Bei uns daheim soll nur der Friede und die Liebe herrschen.

R. B.

Die Autorität der Rabbinen.

Mit dem Aufhören der rabbinischen Civilgerichtsbarkeit hat die Autorität der Rabbinen einen gewaltigen Stoss bekommen. Man unterschätzt gewöhnlich die Wirkung, die das Beschränken der rabbinischen Autorität auf „rein religiöse“ Dinge auf das Urteil der Massen in Bezug auf die Stellung der autoritativen Gewalt im Judentum ausgeübt haben musste. Sicherlich kam das abschätzige Wort „Zeremonialgesetz“ imselben Augenblicke auf, wo über Koscher und Trefa nicht mehr vomselben Richter wie über Mein und Dein entschieden wurde. Umsomehr sollte aber die Orthodoxie dafür sorgen, dass dem Begriff des Rabbiners nichts genommen werde, was nun einmal im Sinne des Religionsgesetzes zu seinen Merkmalen gehört.

Die Aufstellung von religiösen Behörden (דיינים), die in allen Fragen von privatem oder כלל-Interesse zu entscheiden haben, was religiös rechtens ist, unterliegt nicht der subjektiven Willkür eines religiösen Bedürfnisses, sondern ist eine מצות עשה מן התורה, die im 5. B. M. Kap. 16 V. 18 vorgeschrieben ist. Die Kompetenz einer religiösen Behörde umfasst naturgemäss alle Gebiete, die in den Bereich des Religiösen fallen. Da nun die jüdische Religion in alle Interessen, Wünsche und Bedürfnisse ihrer Bekenner hineinspricht, so geht es auch nicht an, die Zuständigkeit derjenigen Behörden, die im Namen der jüdischen Religion Recht zu sprechen haben, enger zu umgrenzen, als es dem Aufgabenkreis der jüdischen Religion entspricht. Kurz: der Rabbiner darf nicht weniger zu sagen haben, als die jüdische Religion zu sagen hat

Hierbei ist nun ein naheliegender Einwand zu entkräften. Geschworene Gegner jedweder Hierarchie könnten auf das 242. Kapitel im Schulchan Aruch Jore Dea hinweisen, wo die Zuständigkeit der heutigen Rabbinen im Gegensatz zur ehemaligen Semicha-Approbation als eine blosse נטילת רשות, lediglich als זכר לסמיכה bezeichnet werde. Die Autorität unserer heutigen Rabbinen wäre demnach blos ein historischer Überrest aus der Vergangenheit besseren Tagen, zu nichts anderem bestimmt, als die Erinnerung an die Macht des Sanhedrin in einem verkümmerten letzten Stümpfchen festzuhalten, ähnlich wie auf dem Sedertische Knochen und

Ei als זכר למקדש ihr melancholisches Dasein fristen. Solch gefahrlose Ruinen der Hierarchie liesse sich der Geschmack unserer Modernen schon gefallen. Nur schade, dass die rabbinische Autorität in der Gegenwart zu jenem armseligen Reste, den der moderne Geschmack verträgt, nicht auch *religionsgesetzlich* zusammengeschrumpft ist. Das Religionsgesetz hat auch hier, wie auf so vielen anderen Gebieten, eine andere Meinung, als diejenigen haben, die es nur dort gelten lassen wollen, wo es mit ihren von auswärts importierten Ansichten harmoniert. Denn im Sinne des Religionsgesetzes sind mit dem Aufhören der Semicha *alle* Rechte und Pflichten, die auf ihr beruhen, *durchaus nicht* verschwunden, vielmehr steht auch in der Gegenwart das Prinzip einer autoritativen Gewalt im Judentum nach wie vor in Kraft. Die Weisen haben die rabbinische Autorität auch in die Exilszeit hinübergerettet und zwar aus doppeltem Grunde: 1) מפני תקון העולם, weil das Schwinden der Autorität im Judentum das soziale Fundament der jüdischen Gemeinschaft erschüttern würde und 2) mit Rücksicht auf חזוק הדת, weil die jüdische Religion, der Israels Staats-Geschick die äusseren *politischen* Machtmittel entriss, zu ihrer Erhaltung umsomehr auf den Schutz der *geistigen* Autorität hingewiesen ist.

Konsequenterweise hätte mit dem Schwinden der Semicha jede richterliche Befugnis der Rabbinen aufhören müssen. Das ist aber nun bekanntlich keineswegs der Fall. Abgesehen davon, dass die Rabbinerkollegien des Ostens noch heute Funktionen regelrechter Gerichtsbehörden ausüben, und auch in den westlichen Ländern nur die Emanzipation die rabbinischen Kompetenzen einengte, könnten sich ja auch heute noch überall die Rabbiner selbst innerhalb ihres begrenzten Zuständigkeitsbereiches nicht in dem ganzen Ausmass ihrer religionsgesetzlich normierten Autorität betätigen, wenn mit der Einrichtung der Semicha auch die durch sie begründete rabbinische Autorität vollends geschwunden wäre. Gewiss ist im allgemeinen die richterliche Kompetenz der Rabbinen auf דבר המצוי und Dinge, bei welchen חסרון כיס zu gewärtigen ist, also auf solche Anliegen beschränkt, die aus dem Begriff תקון העולם fliessen; beweist jedoch z. B. die Möglichkeit der Proselytenaufnahme (קבלת גרים), wozu von rechtswegen סמיכה erforderlich ist, nicht, dass noch heute שליחותייהו דקמאי קעבדינן (vgl. תוס' Jebamoth

46b (בד"ה משפט) dass in Wirklichkeit die Autorität der Rabbinen niemals eine Unterbrechung erlitt? Und wenn auf ehegesetzlichem Gebiet מפני תקנת בנות ישראל den religiösen Behörden selbst das Recht des Zwanges zusteht; wenn, obgleich im allgemeinen der Grundsatz gilt: אין דנים דיני קנסות בזה"ז, dennoch גדולי אחרונים entschieden haben, dass מפני תקון העולם בכל מיני גזילות dieser Grundsatz durchbrochen werden muss; wenn dieser Grundsatz dann zumal ausser Geltung kommt, wenn es gilt, für חזוק הדת תורתנו הקדושה zu sorgen (vgl. ח"מ סי' ב'): wird da noch Jemand behaupten wollen, dass im Augenblick, wo die Semicha schwand, zugleich auch die Macht der rabbinischen Autorität vollends zertrümmert wurde?

Die mangelhafte Kenntnis von der ungebrochenen Kraft der religiösen Autorität im Judentum: sie vor allem trägt die Schuld, wenn in den westlichen Massen von altjüdischer כבוד התורה fast keine Spur mehr vorhanden ist. Man begnügt sich mit der angenehmen Vorstellung, dass es im Judentum keine Zwangsjacken und Folterkammern gibt, um daraus das Recht zur Abweisung aller bindenden Autorität, im Falle sie lästig wird, zu folgern. Natürlich kennt das Judentum angeblich auch keinen Personenkultus. Über die peinliche Tatsache, dass das jüdische Religionsgesetz einen besonderen Ehrenkodex für Thoraweise kennt, hilft man sich mit dem tröstlichen Gedanken hinweg, dass die Formen des Anstandes, wie alles konventionell Bedingte, dem Wandel der Zeit unterliegen. Man vergisst, dass die Ehre der Thora von der ihrer Träger nicht zu trennen ist; und man ermisst nicht, was das heisst, eine Seelenstimmung überwunden zu haben, die den Schimpf der Rabbinen als Beleidigung der Thoramajestät empfand.

Mit dem Schwinden der כבוד התורה hängt die moderne Vorstellung vom Wesen und den Aufgaben des Rabbiners zusammen. Dass der Rabbiner seiner religionsgesetzlichen Bestimmung nach vor allem ein Mann des Wissens und Verstehens, des Erkennens und Forschens ist, dass zum Lehramt in Israel nur אנשים חכמים ונבונים, nur מופלגים בחכמת התורה, nur בעלי דיעה מרובה, nur Männer von untadeliger יחוס-Descendenz befähigt sind, das lässt man heute im besten Falle als eine ideale Forderung der Thora gelten, ohne daraus für die Bewertung des heutigen Rabbinertums irgendwelche Lehren zu ziehen. Den meisten jüdischen Gemeinden Deutschlands

ist der Rabbiner in der Hauptsache ein Funktionär für Trauungs- und Leichenreden. Diese Gemeinden mitsamt ihren Rabbinern sollten sich einmal in den Bericht des Talmuds (Sanhedrin 7 b) vertiefen: רב הונא כי הוה נפיק לדינא אמר אפיקו לי מאני חנותא מקל ורצועה ושופרא וסנדלא „Wenn R. Huna seine Amtstätigkeit begann, sagte er: Holet mir mein Handwerksgerät: Stab und Riemen, Schofar und Schuh!" Das Kasualgerät des Chaliza-Schuhes erbat er sich zuletzt. Zuvörderst und zuhöchst standen ihm die Instrumente der Strafe, des Bannes, der תוכחה, der — Autorität.

Gelegentlich des ersten grossen Frankfurter Vereinstages der erweiterten Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums riskierte einer der offiziellen Redner den von beträchtlichem Bekennermut zeugenden Satz: die deutschen Rabbiner seien im Unterschied von den deutschen Lehrern eigentlich nur — Luxusartikel. In einer Zentrale der östlichen Orthodoxie wäre dieses Wort nicht unwidersprochen geblieben. Bei uns im Westen nahmen es die Hörer schmunzelnd hin. Mein Gott, warum denn auch nicht Es gibt ja keine Semicha mehr.

R. B.

Die noachidischen Gesetze.

von Dr. A. Debré.

I.

Wie die schriftlichen Gesetze erst durch den halachischen Teil der mündlichen Lehre die rechte Beleuchtung gewinnen, so die Erzählungen und Schilderungen erst durch die Hagadah. Diesem Teil der Tradition schenken wir im allgemeinen zu wenig Beachtung. Es müsste denn sein, dass Homiletik oder Apologetik uns dazu zwingen. Bei solchen Gelegenheiten pflegt man dann das, was einem gerade gelegen ist, zu mehr oder weniger schönem Strausse zusammenzubinden und den Rest zu ignorieren. So entstehen unsere Ethiken und Wesen des Judentums, die durch die Bank von der Kritik Sombarts betroffen werden: „Dass für jede Sache sich die controversesten Ansichten finden und dass man aus dem Talmud (auf diese Weise!) alles aber auch alles beweisen kann. (Sombart, d. J. u. d. W. S. 239) Den meisten sogenannten „biblischen Geschichten“ vollends und dem auf diese Kompendien gestützten Unterrichte sind die mündlichen Traditionen völlig Hekuba, sodass Dr. Jampel in seiner „Vorgeschichte Israels“ mit Recht seinem Unwillen darüber Ausdruck gibt, dass unsere Kinder von den Geschlechtern vor der Offenbarung einen ganz falschen Eindruck gewinnen. Am Sinaï erst, so müssen die meisten auf Grund ihres Religionsunterrichtes glauben, lernten bisher ihrem eigenen Gutdünken Überlassene göttliche Satzung kennen, damals erst erklang seit dem einen von Adam so schlecht befolgten Verbote zum ersten Male aus Himmelshöhe wieder: „Du sollst, du sollst nicht.“ Aus dieser Art des Unterrichts erklärt sich denn auch die unangenehme Überraschung, welche in weiteren Kreisen sich zeigte, als die grössere Öffentlichkeit endlich einmal von dem Gesetzbuch Hammurabbi's vernahm, das in gar manchen Punkten mit der Thora Ähnlichkeiten aufweist. Hatte der Herr s. v. v. sich des Plagiatis s. v. v. an seinen Geschöpfen schuldig gemacht? — Hätten die unsanft aus dem Schlafe Geweckten geahnt, dass unsere mündliche Lehre uns von noachidischen Gesetzen berichtet, zu deren Kenntnis eingehendes Studium an damals schon vorhandenen Lehre

anstalten (ישיבות) nötig war, Gesetze, die ebenfalls manche Forderung der Sinaïlehre wenigstens im Abriss vorwegnehmen, so hätten sie in Hammurabi's Kodex einen Abklatsch dieser Urgesetzgebung und ein Zeugnis für dieselbe gesehen, und die ganze Aufregung hätte sich erübrigt. Mit Rücksicht auf diese Tatsachen hat Dr. Jampel in seinem schon citierten Buche diesem Kapitel manche Seite gegewidmet. Wäre er atwas mehr den Worten unserer Weisen nachgegangen, als er dies für gut befunden, so erübrigten sich unsere heutigen Ausführungen — vielleicht. So aber bilden die מצות בני נח leider immer noch ein Thema, über das viel zu sagen und das auch für den Kenner noch reich an Problemen ist. Und nun in medias res.

Auf Grund der Interpretation, die Rabbi Jochanan in Sanhedrin 56b von dem 16. Verse des 2. Kapitels von בראשית gibt (nach ר' יצחק):

ויצו	אלו הדינין	(זו ע"א)
ה'	זו ברכת השם	
אלקים	זו ע"א	(דינים)
על האדם	זו שפיכת דמים	
לאמור	זו גלוי עריות	
מכל עץ הגן	ולא גזל	
אכל תאכל	ולא אבר מן החי	

kann man zur Annahme kommen, dass schon der erste Mensch die 7 „noachidischen" Gebote beobachtete. Dieser Ansicht sind in der Tat auch Raschi und Thosaphoth (סנהדרין נ"ז· ד"ה למשרי ונ"ו: ד"ה אכל). War doch nach beiden Kommentatoren den בני נח Tötung eines Tieres verboten, der Genuss eines toten Tieres hingegen erlaubt, so dass auch das Essen eines Gliedes, des vom lebenden Tiere auf irgend eine Weise getrennt worden war, statthaft gewesen wäre — hätte nicht das Verbot von אבר מן החי schon für Adam bestanden. Doch bleibt es nach Raschi und Thosaphoth wohl fraglich, warum diese מצות nach den בני נח und nicht nach אדם הראשון bezeichnet werden? Rambam ist dagegen der Meinung, dass vor den Tagen der grossen Flut alle Menschen nach göttlichem Willen gemäss Vegetarianer waren. „Siehe ich habe euch und allem Tier der Erde alles Kraut zur Nahrung übergeben" (I, 1, 29) „euch und allem Tier" aber nicht alles Tier euch. So hatte es Gott geheischt. Das spezielle Verbot, ein Glied eines lebenden Tieres zu geniessen, war demnach überflüssig. Nur 6

von den 7 noachidischen Geboten waren an Adam gerichtet. Erst als an Noah und seine Söhne das Wort erging: „Alles Auftretende, welches lebt, sei euch zur Nahrung . . wie grünes Kraut habe ich euch alles gegeben," musste ergänzend hinzugefügt werden: „Jedoch Fleisch, dessen Seele noch in seinem Blute ist, sollt ihr nicht essen." Nach Rambam ist also der Name ז' מצוות בני נח gerechtfertigt. Und wenn wir nun fragen, zu welchem Zwecke werden aber dann diese Vorschriften mit einem Verse verknüpft, der doch von Adam spricht, so antwortet der לחם משנה על הלכ' מלכים פר' ט' הל' א', dass es sich hier nur um eine אסמכתא rein mnemotechnischer Natur handle. — Mehr wie eine אסמכתא können freilich Raschi und Thosaphoth in diesem דרוש auch nicht erblicken wollen; (waren doch diese Gesetze gegeben lange bevor jener Vers bekannt war!) aber sie meinen wohl, dass diese Stelle zum דרוש gewählt wurde, weil damit angedeutet werden sollte, dass schon von Adam bis Noah alle diese מצוות befolgt wurden — oder richtiger befolgt werden mussten.

Mussten? Auf Grund wessen Dictums? Auf Grund des Sittengesetzes, lautet die Antwort. „Es sind Gebote, zu denen der Verstand hinneigt," שהדעת נוטה להם scheint auch Rambam (מלכים פ"ט ה"א) zuzugeben, und die Gemara in Jomah 67b bringt gar eine Boraitha, die also lautet: את משפטי תעשו דברים שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו ואלו הם ע"ז גלוי עריות ושפיכת דמים וגזל וברכת ה' Unsere Lehrer lehrten: „Meine Rechte sollt ihr ausüben" d. h. all die Gesetze, die, wenn sie nicht niedergeschrieben wären, niedergeschrieben werden müssten, als da sind: Das Verbot der Unzucht, des Blutvergiessens, des Diebstahls und der Gotteslästerung. Sind das etwa keine Stützen [1]) für unsere erste Antwort und vor allem ist diese Antwort nicht unseren modernsten Anschauungen entsprechend? Wie sagt doch Lazarus so schön? „Die Sittengesetze sind nicht Gesetze, weil sie geschrieben sind, sie sind

---

[1]) Der Satz aus ויקרא רבה פר' ט': כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה beweist nichts für diese Theorie. Denn mag nun דרך ארץ (wie in פרקי אבות פ"ב מ"ב) מלאכה או סחורה oder mag es (wie in ויק"ר) schöne Sitte bedeuten, die מצוות בני נח fallen nicht unter diesen Begriff, können also neben der menschlichen Satzung des דרך ארץ als Gottesgesetz einhergehen. R. Ismael bar Nachmann würde mit seiner Idee etwa sagen, dass Edelmut, lange bevor er in der Thora teilweise kodifiziert wurde, das Leben schöner gestaltete.

geschrieben, weil Sittengesetze.“ (Eth. I S. 91) Ja bei den noachidischen Gesetzen hat הקב"ה für die ersten 2 Jahrtausende nicht mal die schriftliche Fixierung für nötig gehalten. Hat sich auf den Verstand oder das Sittengesetz in der Brust des Menschen verlassen. Ganz nach Tolstoischen Recept: „Damit aber der Mensch wisse, was Derjenige von ihm will, der ihn in die Welt geschickt hat, gab er ihm die Vernunft, durch die der Mensch, wenn er wirklich will, den Willen Gottes, d. h. das, was derjenige von ihm will, der ihn in die Welt geschickt hat, wissen kann.“ (Vernunft, Glauben und Gebet S. 5.) Die „Erziehung des Menschengeschlechtes“ aber nahm Gott offenbar erst dann in die Hand, als der Jude für die etwas komplizierter gewordenen Sittengesetze durch die „Ceremonialgesetze“ trainiert werden sollte. Wir hätten demnach in den noachidischen Gesetzen ein „Naturrecht“ zu sehen, das später am Sinaï mit in das göttliche Gesetz verarbeitet worden wäre, oder — noch moderner und mit der seit Frankel beliebt gewordenen Vieldeutigkeit ausgedrückt — das sich nach und nach zu dem göttlichen Sinaigesetze weiterentwickelt hätte. Hübsch modern, wie? Nur schade, dass die Wahrheit so oft unmodern ist, beispielsweise in unserem Falle. Ein solches Naturrecht nämlich, das auch noch dazu nachträgliche göttliche Sanktion beanspruchen wollte, müsste dem Verstande und Gefühle der normalen Menschen aller Zeiten entsprechen. Selbst wenn wir nun annehmen wollten, dass für die Principien der ז' מצות ein solcher consensus omnium gegeben sei, so dürfte das für die Art, wie diese Normen in die Praxis umgesetzt werden sollen,[1]) wohl keiner mehr behaupten wollen. Gesetzt, es würden alle zugeben, dass man nicht töten soll, darüber aber, ob die Aussetzung schwächlicher Kinder, der Selbstmord, die Beschleunigung des Todes eines Schwerleidenden durch den Arzt oder der Krieg gegen diese Vorschrift verstösst, werden die Meinungen der Menschen zusammenplatzen, so lange die Welt in der bisherigen Form weiterbesteht. Betrachten wir aber vollends gewisse Details der 7 noachidischen Gesetze und fragen wir uns, ob z. B. die Festsetzung der Todesstrafe für den kleinsten Diebstahl oder die Negierung der Blutsverwandschaft von väterlicher Seite, בן נח מותר בבתו, alles

[1]) שיעור וקצבה לכל דבר נתן למשה בע"פ (תשובה י"ו), wie der רא"ש, das treffend ausdrückt, weil eben der Grad der Realisierung eines Prinzips מסברא mit allgemeingültiger Notwendigkeit nicht gefolgert werden kann.

Bestimmungen von dauernder Gültigkeit, unsere Anerkennung finden würden, wenn wir sie als Satzungen menschlicher Vernunft vor den Richterstuhl unserer Einsicht und unseres Gefühls zu zitieren hätten. Sähen wir aber auch von den speziellen Rechtssätzen ab, so bliebe noch immer die Frage, ob das Verbot des schande oder dem Gliede eines lebenden Wesens, das der Blut-Genusses von der Gattungsmischung — denn auch כלאים figurirt, wenngleich nicht unter den ז' מצות, so doch im Gesetzeskodex der בני נח — unter den Principien eines Naturrechts mit aufgeführt werden könnten. Für כלאים wird wohl jeder die Möglichkeit zugeben, wird doch diese Gesetzgruppe allgemein unter den חוקים aufgeführt, gehört also nicht zu den ענינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות d. h. zu den Dingen, die von allen Menschen als unmoralisch betrachtet werden. Aber auch das Verbot der Blutschande wird vom Rambam im שמונה פרקים פר' ו' als חק bezeichnet. Freilich zwingt uns der Umstand, dass der Rambam von den ז' מצות zugibt: שהדעת נוטה להם, die Meinung dieses grossen Lehrers dahin erklären, dass zwar das Princip des Verbotes der Blutschande als zwar allen Menschen gemeinsames zu betrachten sei, dass aber die Einzelbestimmungen dieses Gesetzes dem menschlichen Verstande widerspruchsvoll erscheinen.[1]) So ist beispielsweise, die Frau des Bruders, wenn sie Kinder hat, nach dem Tode ihres Gatten dem Schwager בכרת verboten, wenn aber keine Kinder da sind, wird diese Heirat mit der Schwägerin Pflicht. Und nun taucht naturgemäss die Frage auf: מאיזה טעמא אסר לן זה ושרי לן זה (S. die gleiche Definition für die חוקים, die יומא ס"ז aufgezählt sind. im מהרש"א zur Stelle.) So kann es kommen, dass der Rambam גלוי עריות bald zu den דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו, bald zu den חוקים zählt und damit wäre die Frage des מסורת הש"ס zu הלכות מלכים ט' א' beantwortet. Vielleicht aber wird man über den Rambam hinaus zugeben müssen, dass auch das Princip von גלוי עריות nicht unter die Sittengesetze fällt, die „nicht deshalb Gesetze sein sollen, weil sie geschrieben, sondern geschrieben, weil Sittengesetze". Wie hätte sonst Gott Kaïn gestatten können, seine Schwester von mütterlicher Seite zu heiraten? Wie fände sich sonst bei den meisten wilden Stämmen Polyandrie und Endogamie, d. h. die Pflicht der Heirat unter Blutsverwandten? Und schliesslich das Verbot von

[1]) Ueber חוקים s. später.

אבר מן החי? Würde unter eine derartige von Menschen doch wohl nur zwecks Tierschutz ergangene Vorschrift nicht auch der Genuss von Froschschenkeln und lebenden Austern fallen? Was bleibt also von den מצות בני נח als Naturrecht übrig? Nein, die Gesetze der בני נח gehen auf Gott als alleinigen und primären Gesetzgeber zurück. Schliesslich scheint mir die ganze gegenteilige Meinung überhaupt nur möglich, wenn man — abgesehen von den bisherigen Einwänden — all das ignoriert, was seit der Widerlegung des Naturrechts durch den Göttinger Professor Hugo (Lehrbuch des Naturrechts 1299) über diese Materie geschrieben worden ist. Daher durfte denn auch der Rambam nicht bei der Konstatierung שהדעת נוטה להם stehen bleiben, sondern musste jüdisches Bekenntnis über den Ursprung der מצות בני נח also formulieren: אע״פ שכולן הן קבלה ממשה רבינו והדעת נוטה להם מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוה. Obwohl uns alle von unserem Lehrer Mose tradiert sind, und der Verstand zu ihnen neigt, ist es doch aus den Worten der Thora ersichtlich, dass Adam sie als Befehle empfing.[1]) Wie ablehnend Rambam den Gedanken eines menschlichen Ursprungs der noachidischen Gesetze gegenübersteht, beweisst sein scharfes Urteil über den Fremdling, der sie als autonomes Sittengesetz hält:

הלכות מלכים פר׳ ח׳ הלכה י״א: כל המקבל ז׳ מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הק״בה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני שהכרת הדעת נוטה להם אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם.

Wer die ז׳ מצות beobachtet, weil sein Urteil sich dafür entscheidet, gehört nicht zu den Frommen der Völker und hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt. Und was für die Nichtjuden nach מתן תורה gilt, das galt selbstredend auch für die vor מתן תורה.

Da jedoch jener entwicklungsfreudige Irrtum nie genügend ad absurdum geführt werden kann, so soll mit der Besprechung eines bisher noch nicht erwähnten Gesetzeskapitels der בני נח ein

---

[1]) Das לשון vom Rambam ist etwas eigenartig. Das אע״פ passt wohl zu הדעת נוטה, d. h. obwohl die Adamifen die Principien der 7 Gesetze — vielleicht durch ihren Verstand hätten finden können, hat sie Gott dennoch den Menschen anbefohlen. Aber was wir durch קבלה ממרע״ה wissen, das kann doch Adam nicht auf demselden Wege erfahren haben, vielmehr muss er seine Befehle von Gott selbst empfangen haben.

weiterer Beweis für unsere Behauptung der Göttlichkeit des noachidischen Kodexes gebracht werden (natürlich immer nur von streng jüdischem Standpunkte aus). In den orthodoxesten Kreisen ist die von uns soeben für die ז׳ מצות abgelehnte Anschauung bezüglich der vorsinaïtischen Opfer gang und gäbe: dass nämlich die Menschen von dem elementarsten Gefühle der Dankbarkeit dazu getrieben wurden, sich Gott mit einem Geschenke zu nähern. Also Gott hätte den בני נח puncto Opfer keine Befehle erteilt? Mit welchem Recht aber, muss man dann — zumindesten nach Raschi und Thosaphoth — fragen, hat ein הבל, hat ein Adam,[1]) angesichts des Verbotes ein Tier zu töten,[2]) Tieropfer dargebracht? Hatte der, zu dessen Geschenk Gott sich wandte, hatte Adam eigenmächtig entschieden, dass das Verbot nur gelte, wenn das Tier zum Fleischgenuss bestimmt sei? Ja, wer sagt mir, ob diese Frage nicht auch nach Rambam zu stellen sei? Die Schwierigkeit wird am besten durch Annahme einer an Adam erfolgten Opfergesetzgebung[3]) beseitigt. Auf diese Weise wird dann auch am einfachsten, der beim Opfer Noach's sich findende Unterschied zwischen בהמה טהורה ובהמה טמאה erklärt. Wenn wir den מדרש durchblättern, so finden wir dort unsere Ansicht bestätigt: ילקוט בראשית רמז כב: לעבדה ולשמרה אלו הקרבנות שנאמר תעבדון את האלק׳ על ההר הזה.

In einer ברייתא in זבחים קט״ו finden wir einen vollkommenen Opferritus für die בני נח:

עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות והכל כשרים להקרב בהמה חיה ועוף. זכרים ונקבות תמימים ובעלי מומין טהורים אבל לא טמאים והכל קרבו עולות ועולה שהקריבו ישראל טעונה הפשט ונתוח .. אמר מר הכל כשרים להקריב מנה״מ אמר רב הונה דאמר קרא ויבן נח מזבח לה׳ ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל עוף הטהור בהמה כמשמעו חיה בכלל בהמה זכרים ונקבות תמימין ובעלי מומין לאפוקי מחוסר אבר דלא א״ר אלעזר

---

[1]) ע״ז ד׳ ח׳. ת״ר יום שנברא אדם הראשון כיון ששקעה עליו החמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי ויחזור עולם לתוהו ובוהו וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים היה בוכה כל הלילה וחוה בוכה כנגדו כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהג של עולם עמד והקריב פר שקרניו קודמין לפרסותיו שנאמר ותיטב לה׳ משור פר מקרין ומפריס.

[2]) S. S. 4.

[3]) עיי׳ רמב״ן בראשית ו׳ כ׳: וטעם הטהורה הקב״ה פירש לו סימני הטהרה.

מנין למחוסר אבר שנאסר לבני נח ת"ל ומכל החי מכל בשר אמרה תורה הבא בהמה שחייו ראשי אברין שלה (ומכל החי: על שם שהיה נח עתיד להקריב מהן רש"י).

Vor der Errichtung des Heiligtums durfte man auf jeder „Anhöhe" darbringen. Der Opferdienst oblag den Erstgeborenen. Zahme Tiere, Wild und Vögel durften dargebracht werden, männliche und weibliche, soweit sie „rein" waren. Ja, sogar fehlerhafte Tiere durften auf den Altar gebracht werden, falls nur kein Glied mangelte. Thosaphot (ע"ז דף ה: ד"ה מניי) fragt, warum das Verbot Tiere mit fehlenden Gliedern darzubringen unter ז' מצות nicht aufgezählt wurde,[1]) und er antwortet: Weil dieses Gesetz in Form eines עשה gegeben wurde, während zu den ז' מצות nur die לאוים gezählt werden. Aber auch Thosaphoth setzt hier eine göttliche Opfergesetzgebung voraus. Die Meinungsverschiedenheit zwischen ר"א ורבי יוסי ב"ח (זבחים קט"ז.) über die Art des Opfers, ob nämlich die בני נח nur[2]) Ganzopfer (Mehlopfer) oder auch Friedensopfer dargebracht, kommt für unsere Frage nicht in Betracht. Auch nur nebenbei sei die Tradition erwähnt, die Rambam (aus פדר"א) über die Opferstätten der vorsinaitischen יחידים anführt:

ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה עליו דוד ושלמה בגורן ארונה הוא המקום אשר בנה בו אברהם המזבח ועקד עליו את יצחק והוא המקום אשר בנה בו נח כשיצא מן התיבה והוא מזבח שהקריב עליו קין והבל ובו הקריב אדם הראשון כשנברא משם נברא אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא (הל' בית הבחירה פר' ב' ה"ב).

Es ist allbekannte Ueberlieferung, dass an dem Orte, an dem David und Salomo, in der Tenne des Jebusiters ארונה, den Tempel bauten, Abraham einen Altar errichtete, und Isak auf ihn band, an dem Orte, an dem Noach da er die Arche verliess, sein Opfer brachte und dort war auch der Altar, wo Kain und Hebel, wo der erste Mensch opferte, denn aus der Erde dort wurde er erschaffen. Unsere Weisen sagten: Adam entstammte dem Orte seiner Sühne. — Führen uns diese Traditionen dazu für die Opfer eine Uroffenbarung anzunehmen, so liegt es nahe, gleichzeitig damit eine Verordnung der anderen noachidischen Vorschriften zu setzen.

---

[1]) S. nachher über die ז' מצות und die anderen Vorschriften für die בני נח.

[2]) Vgl. zu dieser Frage noch Dr. Hofmann, Leviticus I S. 20. In ככה"ג הגיש את מנחתו ונסכו: פדר"א פר' ל"א findet sich die Ansicht, dass auch מנחות ונסכים dargebracht wurden.

Sehen wir zum Schluss zu dieser These noch עקרים מאמר א׳ פ"ז wo R. J. Albo, nachdem er unter dem Begriff דת drei Teile subsumiert (Das Naturrecht, das von den Menschen entsprechend den verschiedenen Zeiten und Gegenden zur Verschönerung (Veredlung) des Lebens gesetzte und darum wandelbare Recht, ung die göttliche Lehre) als דת אלהות begreift:

מה שנסדר מהשי"ת על ידי נביא כמו אדם או נח וכמו ההנהגה והדת שהיה אברהם מלמד ומרגיל האנשים לעבוד ד׳.

Was von Gott angeordnet wurde durch einen Propheten, wie Adam oder Noach und die Lebensführung und Satzung wie sie Abraham dem Menschen als Gottesdienst predigte und anerzog.

Breuerhass.

Wenn wir trotz des engen Zusammenhanges dieser Monatsschrift mit dem Rabbiner der Frankfurter Religionsgesellschaft diese Ueberschrift wählen, so wird jeder einigermassen unbefangene Leser ahnen, dass es sich um die Schilderung einer typischen Erscheinung handelt, losgelöst von jedem persönlichen Gegensatz. Wir glauben, dass gerade die jetzige Zeit des Burgfriedens sehr geeignet ist, jene Klärung zu schaffen, welche später, in so Gott will baldigst eintretenden friedvollen Zeiten ein besseres und reineres Arbeiten gestattet. Die im Innern kampflose Periode kann füglich am besten dazu dienen, Hässliches wegzuräumen. Denn heute, wo das alles wie eine längst entschwundene Vergangenheit erscheint, kann man objektiver darstellen, und manches, was man selbst miterlebt, erscheint einem unmöglich. Man fragt sich — als wäre man der Reiter über den Bodensee — wie konnte nur ein solcher Zustand Platz greifen? Und doch handelt es sich letzten Endes um etwas Alltägliches. Es war immer so, dass schwache Positionen

von der Verkleinerung des Gegners lebten. Der spätere Geschichtsschreiber der Orthodoxie wird dem in der Ueberschrift genannten Kapitel einen ziemlich grossen Raum gewähren müssen. Er wird dabei aber wahrscheinlich weiter zurückgehen, auf die Gründung der israelitischen Religionsgesellschaft. Es kann hierbei ganz gleichgültig sein, welche Absichten und welche Ansichten die Gründer geleitet haben; ihr Bestand war und bleibt ein Memento für die Orthodoxie überhaupt. Ganz einerlei, welche Entwicklungsmöglichkeiten die Religionsgesellschaft in sich barg oder birgt, sie war und ist nun einmal ein vielen unbequemes Sichregen einer Minorität innerhalb der Orthodoxie. So lange eine Minorität ihrer Principien bewusst ist, wird sie stets exclusiv sein; in dem Augenblick, wo eine Minorität in die rage de nombre verfällt, wird sie krank und fängt an, sich ihrer Vergangenheit im stillen Gemach zu schämen. Andererseits lehrt jedwede parlamentarische Erscheinung, dass es nichts rücksichtsloseres und tyrannischeres selbst gegen ihre alten Freunde, die „Unentwegten" in ihrer Mitte, gibt, als eine Minorität, die regierungsfähig geworden ihre Zeit gekommen glaubt. Nun hat sich entschieden — wir glauben, das bestreitet Niemand — in den jüngsten Jahren innerhalb der ganzen Orthodoxie eine Wandlung vollzogen; man war es in weiten Kreisen müde, nur auf den engen Zirkel der wirklichen Gesinnungsgenossen beschränkt zu sein; man strebte nach einem Platz an der Sonne. Dieselben Erscheinungen, welche seit 1878, seit den Angriffen auf die durch die Emancipation errungene Stellung, die auf S. R. Hirsch's Gedankengang aufgebaute Anschauung jeder Expansionsfähigkeit beraubten, führten dazu, dass in Vielen sich ein stiller Widerspruch gegen den ganzen Gedanken selbst bildete, in vielen von denen sogar, welche äusserlich einer sogenannten Austrittsgemeinde angehörten. Der im letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts so mächtig gewordene Organisationsgedanke, geboren zunächst aus den Abwehrbestrebungen, verschärfte diesen Widerspruch; denn täuschen wir uns nicht, eine Austrittsgemeinde, welche eigentlich ein Credo der G sinnung in sich birgt, ist gerade nicht das beste Ferment von Organisationsbestrebungen. Dazu kam, dass unseres Erachtens in dem Aufbau der Austrittsgemeinden ein Fehler liegt, indem dieses Credo nur von den Vorstandsmitgliedern verlangt wird; es entzieht sich unserer Kenntnis, ob selbst dieses Minimum in irgend einer

Austrittsgemeinde statutarisch festgelegt ist. So entwickelte sich allmählich innerhalb der Austrittsgemeinden dieselbe Verwirrung wie sie innerhalb der Gesamtgemeinden bezüglich des Religionsgesetzes besteht; letzteres ist da, schwebt über dem Ganzen, ist aber für den einzelnen nicht verbindlich. Selbst in der Frankfurter Austrittsgemeinde ist der Prozentsatz der Nichtausgetretenen ein sehr erheblicher; bei demokratischer Auffassung konnte wohl hie und da der Versuch gemacht werden. auch diesem wesentlichen Bruchteil procentnormmässigen Einfluss zu erkämpfen. Dadurch aber wäre das grosse Ziel näher gerückt, auch die Austrittsgemeinde in das Getüge der gesamten Organisationen einzufügen; letztere wären ja ohnehin so gestaltet worden, dass es auf eine Nuance mehr oder weniger nicht angekommen wäre. Es muss einer sehr eingehenden Untersuchung vorbehalten werden, die Frage zu erörtern, wie weit den Organen der Austrittsgemeinden selbst die Schuld dafür beizumessen ist, dass sie eben nur als eine Nuance erscheinen.

Wenn nun irgend ein Organ sich gegen diese Entwicklung stellt, dann stört es stille, unermüdliche Arbeit von einem Jahrzehnt und bildet das geeignetste Objekt des Hasses bei all' denjenigen, welche an jener Arbeit beteiligt waren. Da ist vor allen Dingen die Jugend mit ihrem ungestümen Tätigkeitsdrang; wer möchte diesen missen? Allein es wäre da doch noch eine Kleinigkeit zu sagen: Wie lautet doch das hübsche Wort? Man kann nicht immer negieren, man muss positiv arbeiten, mitarbeiten. Wenn nun jemand so starr ist, dass er auch der positivsten Mitarbeit keine Concessionen des Princips machen zu können glaubt, und nach diesem Worte handelt, muss er da nicht mit dem gesamten Ingrimm der also gehemmten Jugend bedacht werden? Noch dazu, wenn man zur rechten Zeit die Jugend darauf hinweist, dass alle Versuche immer und immer wieder an diesem einen Hindernis scheitern? Man braucht wirklich bloss die Opposition mit dem wenig schön klingenden Beinamen einer Obstruction zu versehen und weniger Sachkundige müssen entrüstet sein. Nur so ist es zu begreifen, dass man bis tief in die Reihen der Orthodoxie hinein es wohl verstand und wohl auch zu würdigen wusste, wenn man allen alles verzieh, wenn man mit allen möglichen Schattierungen zusammen literarisch arbeitete, dagegen in den Austrittsge-

meinden mit den abgeschmacktesten Börsenwitzen von der Panke*) zur Hand war, als sich dem Gehassten ein Organ erschloss. Man empfand eben die Consequenz als störend und bezeichnete sie als unfruchtbar. Sei's drum; es ist ja ein eigenes Ding um die starre Vertretung eines Princips; es ist vielleicht die grösste Versuchung, die je an einen denkenden Menschen herantritt, wenn er um ideeller Vorteile willen ein Princip verleugnen soll, namentlich in einer Zeit, wie die vor dem Krieg, in welcher eine stumpfe Anbetung der Masse sich breit machte. Aus diesen Erwägungen erklärt sich die Fruchtlosigkeit des Richtlinienkampfes auf Seiten der Orthodoxie; es war zu viel Hass im eigenen Lager, zu wenig Mut, zu wenig Selbstvertrauen, doch genug, der Hass ist da, teils künstlich genährt, teils innerlich, wie oben, motiviert. Es ist gar nicht der Hass von Menschen gegen Menschen, wie sehr man sich auch bemüht, Sündenböcke zu schaffen; es ist die Entartung eines Kampfes der Weltanschauungen, es ist die Folge vieler Inkonsequenzen, es ist das vielleicht unbewusste Streben, aus einer leidigen Isolation herauszukommen. Es ist der Protest des „Tatendranges" gegen stille Hut des Erkämpften, es ist der Imperialismus der Orthodoxie. Ob nicht dabei der ganze Gedankengang S. R. Hirsch's und der innere Wert seiner Schöpfungen zu Grabe getragen wird, wer kann das heute ermessen? Transactionsfähig waren diese nicht. Aber wir glauben, Transactionslustige werden bei der Thora auch ihre Rechnung nicht finden. Wir aber hielten es für unsere Pflicht, den Abgrund zu zeigen, an welchen dieser geschickt gezüchtete und ausgenutzte Hass führte. Ernste Erwägung über vergangene Tage, klarer Blick für das Gegenwärtige, Verantwortlichkeitsgefühl gegen das Kommende werden ihm am besten begegnen und aus den Hassenden werden Achtende werden.

---

[1]) Nebenfluss der Spree.

Ein Hirsch-Roman.

Gute Romane die mit künstlerischer Vollendung das jüdische Leben schildern, die uns die tiefen Zusammenhänge aufzeigen, die zwischen Leben und Lehre herrschen, und die vor allem es verstehen, im Gemüte ihrer Leser jene Wärme zu erzeugen, die nun einmal die Grundstimmung des jüdischen Lebens und die Voraussetzung echter Thoratreue ist, gute Romane, die uns die Grossen unserer Geschichte in der ganzen Glorie ihres unsterblichen Seins und Wirkens zeigen —: es giebt für jüdische Federn keine schönere Aufgabe, als an der Abfassung solcher Romane sich zu versuchen. Der „Roman aus der Gegenwart: Luftmenschen von S. Schachnowitz, Frankfurt a. M. Verlag des Israelit" ist ein solcher Versuch, und er kann im Großen und Ganzen als ein gelungener bezeichnet werden. Gewährt er doch einen tiefen Einblick in die Fülle der noch zu lösenden Probleme, die sich um den Namen Samson Raphael Hirsch gruppieren.

Die Helden des Romans sind Maslow, Mandes, Kaplanow, Rubin auf der einen, Bergsen und Hilda auf der andern Seite. Luftmenschen sind blos Maslow und Konsorten; d. h. nicht alle, denn Maslow entwickelt sich allmählich durch seinen Verkehr mit Bergsen und Hilda zu einem richtigen Menschen, der am Schluss der Geschichte an einem von Bergsen ins Leben gerufenen Schulwerk in Palästina als Lehrer angestellt wird. Sämtliche Luftmenschen stammen aus Russland. Sie sind nach Deutschland ausgewandert, weil sie's in ihrer finsteren Heimat nicht aushalten konnten. Es sind junge Menschen, die frisch von der Gemoro weg in das Blendlicht einer deutschen Großstadt traten. Der Verf. versteht es mit großem Geschick, die Folgen dieser Luftveränderung zu schildern. Mandes ist ein kühler Kopf, der langsam einsieht, daß er in Deutschland nichts Gescheidtes erreichen wird, daher nach Rußland zurückgeht, sich taufen läßt und in Kiew Polizeiassessor wird. Beim Ausbruch einer Revolution in Kiew, die recht anschaulich geschildert wird, findet er ein vorzeitiges Ende Kaplanow wird in Deutschland Sozialist, kehrt mit seinen Ideen und einem heissen Drang, die

Heimat zu kurieren, nach Rußland zurück und landet schließlich in Sibirien. Rubin wird in Deutschland ein fanatischer Zionist, dessen Talente jedoch erst auf dem heiligen Boden Palästinas die ihnen gebührende Verwendung finden. Wer weiß, was aus dem ernsten, grüblerischen, gehaltvollen Maslow geworden wäre, wenn ihn ein gütiges Geschick nicht als Hauslehrer mit Bergsen und Hilda zusammengeführt hätte! Mit seinen Freunden, diesen halbgebildeten, bramarbasierenden, teetrinkenden, zigarettenrauchenden Luftmenschen verband ihn innerlich nur ein loses Band. Er fühlte instinktiv, daß die Wahrheit anderswo liegen müsse, als in der geistigen Atmosphäre seiner Freunde. Es waren ja recht strebsame Menschen, diese russischen Jungen, die sehr vorteilhaft abstachen von jenem ungarischen Bachur, der sich vom erschwindelten Doktortitel zum Missionär und Mädchenhändler entwickelt (O, du mein Ungarn!) und im Roman die Rolle des deus ex machina spielt, wenn es gilt, die Kulissen zu wechseln und die Fäden des Schicksals zu schürzen. Aber sie irrten alle ganz gewiss — und es war ein Glück für Maslow, daß ihn die Vorsehung zum Lehrer der Kinder Bergsens machte.

Wer ist dieser Bergsen? Die ideale Verkörperung der im Banne Samson Raphael Hirschs stehenden deutschen Orthodoxie. In Hirschs Gedankenwelt ist Bergsen zu dem erwachsen, was er ist. Ein Mann der Tat, in dessen Büro „Menschen aus aller Herren Ländern und allen Berufskreisen" (S. 58) sich zusammenfinden. „Dieser Mann war ein phänomenales Wunder. Am höchsten schätzte Maslow bei ihm das ein, was ihm, dem geistig nicht genügend konzentrierten Autodidakten, so gänzlich fehlte, die wunderbare Gabe, alle kompliziertesten Gedanken in so klare Worte zu fassen und in so warmer, präziser und zugleich tiefdringender Weise zum Ausdruck zu bringen, daß zu seinen Vorträgen, die er von Zeit zu Zeit in Vereinen über die verschiedensten Gebiete des allgemeinen und jüdischen Wissens hielt, die Leute aus allen Bildungsklassen in Massen strömten." (S. 62) Bei jeder Aktion ist Bergsen „die Seele der ganzen Bewegung." (S. 169) „Etwas universell Jüdisches lag im Wesen dieses Mannes und bildete den Urgrund, auf dem sein Denken, Fühlen und Tun aufgebaut war. Eine geographische Grenze innerhalb des Judentums kannte er nicht, partikularistische Anwandlungen waren ihm

fremd. Für ihn war das Judentum der Zerstreuung eine festgefügte, durch nichts zu sprengende Einheit, zusammengehalten durch den Thoragedanken, durch gemeinsamen Beruf und gemeinsames Jahrtausende altes Leid . . ." (das.) Er ist eine Persönlichkeit, die beweist, daß die Grundsätze, die in Hirschs Schriften vertreten werden, sich auch leben lassen, daß „sich eine Vermählung von Judentum und Kultur, ohne jegliche Konzession von der einen oder anderen Seite, wie sie in diesen Schriften gedacht ist, in Wirklichkeit durchführen lasse" (S. 178). „Er hat starke Arme und kann mit einem Federstriche Existenzen aufbauen." (S. 186) Mit Vorliebe baut er Existenzen mit seinem Federstrich in Palästina auf. „Wie wäre es mit Palästina?" fragte der Mann ganz unvermittelt. „Ich habe darüber nachgedacht", setzte Herr Bergsen fort, als Maslow die Antwort schuldig blieb, „und bin zur Überzeugung gelangt, daß Sie dort mit Ihrem Wissen und pädagogischen Geschicke der rechte Mann am rechten Platze wären." (S. 185) Damit wir uns aber auch von Bergsens Äußerem eine klare Vorstellung machen können, erfahren wir auf S. 59,, daß er ein Mann „von nicht allzukräftiger Statur mit einem graumelierten Hinterkopfe" ist.

Frl. Hilda, die Nichte Bergsens, die ihr Lehrerinnenexamen macht, in Hirschs Schriften erstaunlich bewandert ist, auf S. 170 f. einen ganzen Passus aus Hirschs Jeschurun auswendig zitiert, den Hauslehrer Maslow in die „Neunzehn Briefe" und den „Horeb" einführt (S. 176 f.) und ebenso wie Maslow, den sie heiratet, am Schluß des Romans von Bergsen mit einem Federstrich nach Palästina an das dortige Schulwerk expediert wird — dieses Frl. Hilda ist ganz ein Mädchen nach dem Sinne Bergsen-Hirschs. Sie ist das Gegenstück zu Sonja, der russischen Freundin Maslows, die, von quälendem Wissensdurst getrieben, in Kiew studiert, nachdem sie auf Grund des schmählichen „roten Zettels" das Aufenthaltsrecht daselbst erworben hat. Sogar die Beredtsamkeit hat Hilda ihrem Onkel abgeguckt. Denn als im Hause Bergsens Maslow, von seinen Kommilitonen umgeben, seinen Doktorschmaus feiert, erhebt sich auch Frl. Hilda, um eine humoristische Rede zu halten. Kein Wunder, wenn das Herz des russischen Bachurs in der Nähe von solch erstaunlichen Mädchenvorzügen allmählich in Feuer und Flammen aufging!

Ganz im Sinne Bergsen-Hirschs (sic!) war auch die Art, wie sich Maslow und Hilda verlobten. Die Mutter Maslows — eine arme alte Frau im russischen Dorfe, deren Schalten und Walten der Verf. ergreifend zu schildern versteht — war gestorben. Maslow sitzt Schiwo. Da kommen Hilda und ihr Vetter, Bergsens ältester Sohn, der merkwürdigerweise Jack heißt, um den Trauernden in seiner Bude מנחם אבל zu sein. Jack macht sich eine Ausrede und geht fort. Maslow und Hilda sind allein. Und nun fangen sie an, einen versonnenen Dialog zu halten: „— — — Wenn mir die Sonne Ihrer Huld auf dem Weg zum neuen Leben leuchten sollte . . " „Sie war ganz nahe zu ihm gerückt und er ergriff ihre Hand. Und da sie es ihm nicht verwehrte, führte er sie langsam an seine bebenden Lippen. . ." (S. 210) Giebt es für ein jüdisches Mädchen, das im Geiste Bergsens erblüht ist, eine passendere Methode, um einen russischen Bachur מנחם אבל zu sein?

So wird Maslow durch seinen Verkehr mit Bergsen und Hilda allmählich von den Schlacken seines früheren Luftmenschentums befreit. Am Lebenselixier von Hirschs Weltanschauung genest er allmählich zu einem kräftigen, aufrechten, freien jüdischen Leben. Doch halt! Beinahe hätten wir ein wichtiges Medikament vergessen: Die Vereinigung jüdischer Akademiker. „Er nahm an Kommersen und Schiurstunden teil, sah die gebildeten, frischfrohen, von nie getrübter Lebensfreude erfüllten Jünger der Wissenschaft bei leichtlebiger Geselligkeit und bei ernstem Studium der jüdischen Lehre. Als galt es für ihn, einer verlorenen Jugend noch etwas Freude und Freiheit abzutrotzen, sang er kräftig den Gaudeamus mit, beteiligte er sich trinkfest und radaufroh am Salamanderreiben. Dann aber empfand er es als einen eigenartigen Zauber, aus den Kehlen, aus denen erst frohe Studentenlieder erklungen waren, das Lernen, das alte Lernen aus den alten Büchern mit etwas ungelenker Ausdrucksweise und mit der lieben Unbeholfenheit eines tastenden Kindes zu vernehmen. Hier waren jene gewagten Grundsätze Wirklichkeit geworden. Wissen und Religion, Judentum und Kultur feierten ihre Vermählung." (S. 179) — —

Soweit in der Hauptsache der Inhalt des Romans. Schon ein oberflächlicher Ueberblick zeigt, welch eine Fülle von Problemen er zur Diskussion stellt. Von einer eingehenden Besprechung

sehen wir ab mit Rücksicht auf den Burgfrieden, der während der Krieges auch in unseren Reihen herrscht. Müssten wir ja dabei auch das Agudah-Problem streifen und die Frage aufwerfen, welche Empfindungen Gestalten wie Bergsen und Hilda, sowie die trinkfeste und radaufrohe Orthodoxie eines Maslow in den Kreisen des östlichen Chassidismus wohl auslösen mögen. Wir beschränken uns darum auf ein paar streng sachliche Bemerkungen.

Dieser Maslow mag auf deutschem Boden ein ganz brauchbarer Mensch geworden sein. Es ist nur schade, dass er vom jüdischen Geiste seiner Heimat sich innerlich losgelöst hat. Er hat das Bewusstsein, in Deutschland ein neues Judentum kennen gelernt zu haben, und er kommt sich auf einer höheren Warte stehend vor, wenn er auf den engen Geist seiner Heimat zurückschaut. Dieses Elitebewusstsein ist sehr bedenklich, denn es involviert das Bekenntniss zu dem von der Neologie stets behaupteten Bankrott der historischen Orthodoxie.

Dieser Bergsen mag zweifellos ein „phänomenales Wunder" sein. Jedoch im russischen Heimatsdorfe Maslows wäre er eine unmögliche Figur. Da würde ihm erst klar werden, daß jene Vermählung von Judentum und Kultur, die ihm ein selbstverständliches Axiom seiner jüdischen Weltanschauung ist, bei der großen Masse des jüdischen Volkes als ein schwer lösbares Problem gilt, ja von den besten Köpfen der Judenheit ohne weiteres abgelehnt wird. Und gewiß nicht ohne Grund. Denn Bergsen sollte sich doch nur einmal in einer nachdenklichen Stunde fragen, wieviel unjüdische Elemente in so mancher jüdischen Seele nisten, ob denn wirklich jenes tiefe Untertauchen in den Strom der nichtjüdischen Kultur am jüdischen Wesen so ganz spurlos vorübergehen kann. Was soll überhaupt dieser Gegensatz zwischen Judentum und Kultur? Ist Kultur etwas äußerliches, das ohne Bedenken dem Judentum angefügt werden kann, dann kann doch eine zwanglose Vereinigung der Beiden kein „phänomenales Wunder" sein. Ist sie aber etwas innerliches, was neben dem Judentum seelenformend und charakterbildend im Innern des Menschen sich festsetzt, dann kann jene Vereinigung nur scheinbar eine zwanglose sein; denn seit wann sind wir berechtigt, dem Judentum eine Toleranz anzudichten, die neben der überlieferten

Lehre auch noch anderen Anschauungen einen bestimmenden Einfluss auf unser Wesen verstattet?

Dieses Frl. Hilda ist ganz gewiss ein sehr liebenswertes, geistvolles, frommes jüdisches Mädchen. Nur schade, daß dieser Dame jenes altjüdische Zartgefühl abgeht, welches sie verhindern würde, im Kreise „trinkfester und radaufroher" Studenten das Wort zu einer humoristischen Rede zu ergreifen und sich ausgerechnet die Trauerwoche ihres Zukünftigen auszuwählen, um „ganz nahe zu ihm zu rücken." Darin mag Bergsen nichts finden, es widerspricht aber ausdrücklichen Vorschriften des Schulchan Aruch.

Obwohl Hirsch erst sechsundzwanzig Jahre todt ist, hat sich seinem Namen ein fast legendärer Schimmer angeheftet. Längst hat man begonnen, ihn auszulegen, um sein Wort zu streiten und sich über den Geltungsbereich und die Geltungskraft seines Testaments zu erhitzen. Die Einen reihen ihn unter die Großen aller Zeiten ein: was zeitlich an ihm war, verschwindet, und nur das Gemeinsame, was ihn mit allen Großen eint, lassen die Einen von ihm in späte Zeiten wirken. Für Andere bedeutet er den Inaugurator einer neuen Zeit, ist er der geniale Verfechter einer neuen, modernen, kultivierten Orthodoxie. Der vorliegende Roman gehört zu diesen Andern, worin zugleich seine Schwäche liegt. Denn Hirsch war anders, als ihn Bergsen sah.

X.

Kriegstagung der Frankfurter Gemeinde.

Die Frankfurter Gemeinde, oder wie ihr amtlicher Titel lautet, die Synagogengemeinde „Israelitische Religionsgesellschaft", hielt am 20. Dezember ds. Js. ihre ordentliche Generalversammlung ab. Insoweit ihr eine mehr als örtliche Bedeutung zukommt, erscheint es angezeigt, hier einiges darüber zu sagen.

Die originelle Natur der Frankfurter Gemeinde gelangt nirgends klarer zum Ausdruck, als in ihrer statutengemäss alljährlich stattfindenden Generalversammlung. Diese Versammlung aller volljährigen männlichen Gemeindemitglieder ist der wahre und eigentliche Träger der Gemeindesuveränität. Nur das Religionsgesetz beschränkt ihre Rechte; im übrigen ist sie allmächtig. Auf Grund eines gleichen, allgemeinen, direkten und geheimen Wahlrechts kürt sie die Gemeindeverwaltung. Diese Verwaltung hat ihr über alles und jedes Rechenschaft abzulegen.

Es hat etwas Ergreifendes, wenn man sich klar macht, mit welch ängstlicher Sorgfalt die Gründer der Frankfurter Gemeinde darauf bedacht gewesen sind, die fruchtbaren Lehren ihrer jüngsten Vergangenheit sich nutzbar zu machen. An der Allmacht des Vorstandes ist die Frankfurter Gemeinde in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, sind fast sämtliche Gemeinden Norddeutschlands zu Grunde gegangen. Der hat das Wesen der Reform gründlich verkannt, der in ihr so eine Art Volksbewegung erblicken möchte. Von oben herab, von Gemeindevorstandswegen, ist fast überall die Reform den Gemeindemitgliedern aufgenötigt worden. Als man daher zur Wiederherstellung der Frankfurter Gemeinde schritt, da war man in erster Linie darauf bedacht, der Vorstandsallmacht für dauernde Zeiten einen Riegel vorzuschieben. In wahrhaft grandiosem Optimismus, der übrigens seine tiefsten Wurzeln im Religionsgesetz hat, vertraute man die Zukunft der Gemeinde der Gesamtheit ihrer Mitglieder an. Die Generalversammlung sollte der Prüfstein sein, an dem es sich alljährlich bewähren sollte, ob nach wie vor im Kreise der Gemeinde der feste und unbeugsame Wille vorhanden sei, aus freiem Entschluss dem Religionsgesetz die Treue zu wahren. Der Wille zur Orthodoxie, das ist das

bedeutsamste Ergebnis, das jede Generalversammlung der Frankfurter Gemeinde zu zeitigen hat. Alles andere versteht sich alsdann von selbst.

Nicht Repräsentantenversammlung, nicht Versammlung einzelner Erkorener: sondern Generalversammlung: Versammlung aller Mitglieder. An jeden Einzelnen ergeht der Ruf, mit sämtlichen anderen zusammenzustehen, mit ihnen allen zu neuer Einheit sich zu verschmelzen. Die Einheit der Gemeinde, dies übel missbrauchte Wort, sei keine papierne Fiktion, kein in hasserfüllter Ohnmacht geborenes Kampfsignal, sei vielmehr schlichte, treue Wirklichkeit, verjüngtes Abbild jener ersten Generalversammlung, die einst am Sinai der Gesetzgeber selber abgehalten. Einheit der Gemeinde! Ihr, die ihr das Wort so oft und so gerne im Munde führt, ihr Herren von den „Grossgemeinden“, den „Hauptgemeinden“, versucht es doch einmal, eine Probe aufs Exempel abzugeben, versucht es doch einmal mit einer wirklichen und echten Generalversammlung: ob nicht schon beim ersten Beginn die alsdann zu Tage tretende babylonische Verwirrung die Versammlung zersprengen und Eure „Einheit“ und Euch selber mit dem Fluche nachhaltiger Lächerlichkeit belegen würde! Und Ihr, die ihr der „Einheit der Gemeinde“ zu Liebe in Gemeinschaften verbleibt, die Gottes Gesetz in synagogalen Veranstaltungen, in Kanzel und Schule mit Füssen treten lassen, lasset doch auch einmal die von euch mit solch teuren Gewissensopfern erkaufte „Einheit“ in greifbare Erscheinung treten, zeigt sie einmal auf, diese vielgepriesene „Einheit“, aber wappnet zuvor eure Herzen mit mutigem Panzer, auf dass es euch nicht selber Angst und bange werde bei greifbarem Anblick all derer, mit denen papierne Einheit sich freilich leicht genug aufrecht erhalten lässt! Es ist nun einmal nicht anders: Einheit des Judentums, Einheit der Gemeinde schafft nur die gemeinsame Unterordnung unter den Willen des Gesetzgebers, schafft nur der Wille zur Orthodoxie.

Noch blüht Gottlob der Wille zur Orthodoxie in der Frankfurter Gemeinde. Das hat bis jetzt noch jedesmal die Generalversammlung klar und deutlich erwiesen. Unter dem Willen zur Orthodoxie verstehe ich aber mehr, als den bloss persönlichen Willen zu gesetzestreuem Einzelleben, verstehe ich namentlich den Willen zu gesetzestreuer Gemeinschaftsbildung, den Willen zur

gesetzestreuen Gemeinde. So wenig der Einzelne gesetzestreu und gesetzesuntreu zugleich sein kann, so wenig kann die Gemeinde Treulosigkeit mit Treue vereinen: eine Gemeinschaft, die der Gesetzestreue und Gesetzesentfremdung in gleicher Weise Rechnung trägt, ist ganz und gar in allen ihren Wesensbetätigungen neolog: Denn ihr ist nicht das Religionsgesetz alleiniger und ausschliesslicher Herrscher, sondern die Vorstandswillkür, der es beliebt, der Gesetzmässigkeit wie der Gesetzlosigkeit die Sonne ihrer Gnade huldvoll zuzuwenden. Der Wille zur Orthodoxie bedeutet die energische Ablehnung der Gleichberechtigung neologer Anschauung, wie sie in den konservativ-liberalen „Grossgemeinden“ zu handgreiflichem Ausdruck kommt.

Auf dieser Ablehnung beruht die einzige Lebensberechtigung der Religionsgesellschaft. Verschiedene Anzeichen der letzten Jahre liessen bei Manchem die leise Frage aufkommen, ob diese Ablehnung in der Frankfurter Gemeinde noch hinlänglich lebendig sei. Die Art, wie sich die Frankfurter Gemeinde zu der durch das törichte Vorgehen des konservativen Führers der „Hauptgemeinde“ heraufbeschworenen Erubfrage gestellt hat, lässt uns vertrauend in die Zukunft blicken. Die ungeheure Mehrheit der Frankfurter Gemeinde hält sich an die Entscheidung ihres Rabbinats gebunden, und widersteht der Verführung, das „konservative“ Danaergeschenk anzunehmen. Man ist sich klar darüber, dass die Erubfrage an die Wurzeln der Gemeinde rührt. Im Religionsgesetz wurzelt die Gemeinde. Zur Auslegung des Religionsgesetzes hat sie sich den Rabbinen gesetzt. Missachtet die Gemeinde die Entscheidung des Rabbinen, so zeigt sie damit, dass auch die Autorität des Religionsgesetzes, deren Handhabung statutengemäss dem Rabbinen obliegt, ihr nur ein Phantom ist.

Unsere Voraussage, es werde die Erubfrage letzten Endes auf die Frankfurter Verhältnisse klärend wirken, beginnt sich zu verwirklichen. Wer heute in Fraukfurt trägt, zeigt damit klar und deutlich, dass er seiner ganzen seelischen Struktur nach sich nicht als Mitglied der Religionsgesellschaft begreift, da für ihn die verfassungsmässigen Organe der Religionsgesellschaft nicht einmal zur Entscheidung so fundamentaler Fragen, wie es die Frage, ob man am Sabbath tragen dürfe, ohne Zweifel ist, bindende Zuständigkeit besitzen. Ihm mag die Religionsgesellschaft ein nütz-

licher Verein sein, mit dessen Gedeihen man sich freut und die man gern unterstützt; Gemeinde ist sie ihm nie und nimmer.

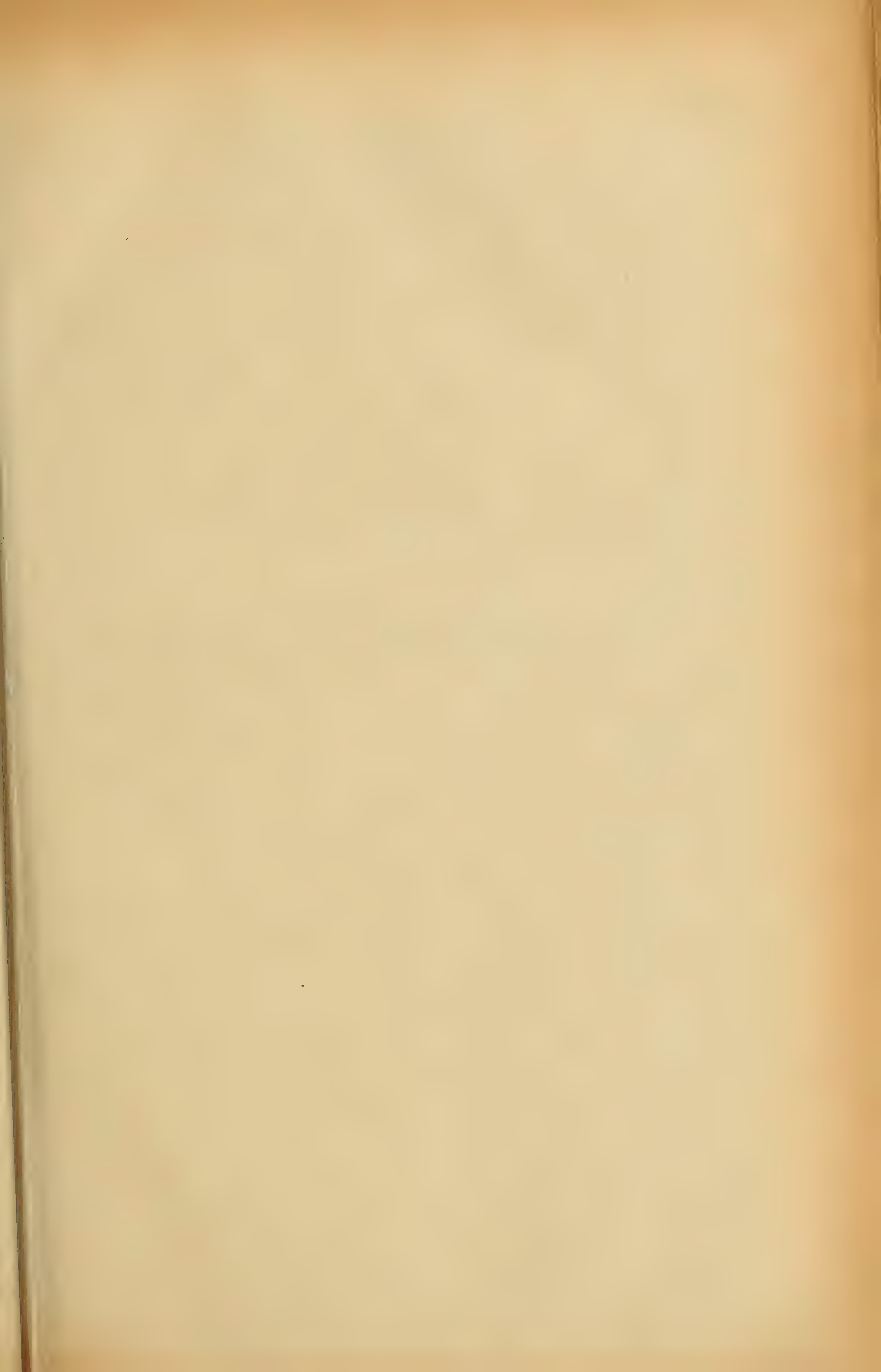
Es hat in der heurigen Generalversammlung an Stimmen nicht gefehlt, die gegen die Massnahmen des Rabbinats sich gekehrt haben. Widerhall haben sie nicht gefunden. Es ist kein blosser Zufall, dass die kräftigste Stimme, die man vernahm, zugleich gegen die Institution der Generalversammlung als solcher Front gemacht, sie als Unsinn bezeichnet hat. Die Generalversammlung gedeiht allerdings zu barem Unsinn, wenn die „Einheit“ fehlt. Die Einheit fehlt, wenn die Autorität des Religionsgesetzes, wie es vom verfassungsmässigen Organ ausgelegt wird, zertrümmert ist. Rabbinat und Generalversammlung haben die gleiche Wurzel, entblühen dem nämlichen Boden. Die wirksam durchgreifende Entscheidungsgewalt des Rabbinen wahrt die Einheit der Gemeinde, ermöglicht überhaupt erst die Generalversammlung. Um die Entscheidungsgewalt des Rabbinen handelt es sich letzten Endes bei der Erubfrage. Seit den Tagen des Austrittskampfes hat sich die Frankfurter Gemeinde vor keiner folgenschwereren Situation gesehen. Es geht um den Bestand! Alle Mann an Bord! —

Notiz.

Im „Zentralorgan für das orthodoxe Judentum“: Der Israelit“ war am 3. Dezember 1914 folgendes zu lesen:

„Das erste Gebot beim Exercieren im Glied lautet: nichts reden! Bei Uebertretung dieses Paragraphen legt sich die Mannschaft x-mal (je nach Ansicht des betreffenden Vorgesetzten) in den dicksten Morast oder (was besonders wirksam ist) in Pfützen oder Wassergräben; ein Recept, das den Herren Rabbinern wärmstens empfohlen werden kann.“

Der Verfasser dieser geistreichen Bemerkung ist ein Frankfurter Jüngling, der am Schlusse seines „Kasernenbriefes“ seine Freunde, „insbesondere die Aguda-Jugend“ grüssen lässt. Man geht darum nicht fehl, wenn man den trefflichen Jüngling, der es mit „den Herren Rabbinern“ so gut meint, im Kreise der Frankfurter Jugendgruppe der Agudas-Jisroel sucht. Dabei drängt sich einem die nachdenkliche Frage auf: Sollten am Ende geschmackvolle Aperçus der vorliegenden Art das einzige sein, was von der Agudas-Jisroel den Weltkrieg überdauert?





Inhaltsverzeichnis

zum 2. Jahrgang (1915) der Jüdischen Monatshefte

(דרש טוב לעמו).

[Die römische Ziffer bezeichnet die Heftnummer, die arabische die Seitenzahl].

Kriegsaufsätze:

Aufsätze über wissenschaftliche und jüdisch-aktuelle Themata:


דרש טוב לעמו
Jüdische Monatshefte
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.
herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 2. Heft 1.

Zum zweiten Jahrgang.

Als wir uns entschlossen, nach schwerem Kampf entschlossen, der Minorität in der Orthodoxie ein Organ zu geben, das unabhängig von wirtschaftlichen Erwägungen, unabhängig von dem Zerrbild des Missbrauch von אחרי רבים להטות es versuchen sollte, kommenden Geschlechtern ein Bild zu geben, von dem, was diese Minorität zu leiden hatte, da wussten wir, dass es ein hartes Beginnen sei. Kommende Geschlechter sollen es dereinst noch erfahren, welche Empfindungen das Erscheinen des ersten Heftes in einem grossen Teil der Orthodoxie auslöste; und die werden staunen. Dass wir trotz Bekämpfung und Verkennung mit demselben Banner in den zweiten Jahrgang hinübergehen, danken wir einem kleinen, aber treuen Leserkreis. Dass diejenigen, die in sich Führung der Orthodoxie erblicken, die durch Totschweigen töten zu können glaubten, sich verrechneten, ist ein Zeichen werdender Gesundung. Wir befinden uns eigentlich in guter Gesellschaft; in allen Gemeinschaften wurden vor Kriegsausbruch die Nichtkonzessionsfreudigen umtobt und bekämpft.

Die Ideale der Welt sind unterdess anders geworden, idealer. Man sieht allenthalben ein, dass es ein Gift war, wenn nur noch wirtschaftliche Werte galten, wirtschaftliche Erwägungen auch ideellen Bestrebungen die Bahnen weisen zu wollen sich vermassen. Man wagt wohl auch wieder an die andere Seite der Alternative zu erinnern: אם אין תורה אין קמח. Das erleichtert unsere Arbeit. Den-

jenigen, die für sich neue Ideale suchen, möchten wir sie in einem Bild der Zeiten geben, deren Hinüberrettung in kommende Tage unser Programm war und ist.

Im engen Kreise gaben wir vor Jahresfrist dem Gedanken Ausdruck, dass wir dieses Organ als das Testament dieser Zeiten betrachten; es ist anders gekommen. Die Aufgabe ist gewaltig gewachsen; es ist nicht Zeit, müde zu sein.

Von mancher wohlmeinenden treuen Seite wurde uns der Vorwurf gemacht, dass wir in der Form zu schroff waren. Wir schrieben damals: Leider musste auch S. R. Hirsch s. A. einst einem seiner Werke das Motto voraussetzen: j'appelle un chat un chat. Das ist für die Publicistik stets die unangenehmste Aufgabe, aber immer noch erfrischender, als das perfide Unternehmen, glattzüngig zu vergiften. Niemand wünscht sehnlicher als wir die Zeit herbei, in der wir kampflos mit sanfter Ueberredung unsere Ideale zur Geltung bringen können.

Und so wollen wir es denn weiter wagen mit Gottes Hilfe; wir werden bestehen, so lange es die Zeiten erheischen. Den Lesenden unseren Dank, den Schweigenden unser Gruss, den Kämpfenden unsere stete Bereitschaft.

Schewat-Erinnerungen.

Je stärker ein Volk seiner Aufgabe sich bewusst wird, desto heiligeren Ernst, desto reinere Freude wird es seinen geschichtlichen Erinnerungen entgegentragen; so sind wir überzeugt, dass nach sieghafter Vollendung des grossen Ringens Deutschland vergangenen Tagen als der Wiege seines Werdens gerecht zu werden versucht. Dieses versonnene Leben in einstigen Geschehnissen ist so recht ein Teil jüdischer Weltanschauung. Diejenigen Ereignisse nun, welche irgendwie sich zu synagogalen oder häuslichen Feiern verdichtet haben, die Daten des religiösen Kalendariums, sind allenfalls genügend im religiösen Leben verankert. Doch gibt es noch

eine Fülle von Tatsachen, welche, richtig beachtet, heiliges Land erschliessen. Im Monat Schewat mischt sich ineinander, was unbeachtet in verschollenen Kalendern steht und was auf bescheiden religiöse Feier Anspruch erhebt.

Des 15. Schewat Bedeutung ist männiglich bekannt. Im heiligen Lande regt es sich in der frisch befruchteten Erde und als erster Frühlingsbote steigt der Saft in die Geäste der Bäume empor. Ein Bild des paradiesischen Lenzes, da gerade die Baumfrucht das geringste Ausmass von Menschenarbeit als Gegenleistung erheischt. Dem entspricht auch das kurze Gebet, mit welchem nach alter heiliger Sitte der Genuss von Früchten am 15. Schewat begleitet wird,*) ein Gebet, an welchem der Gruss des Paradieses, das feinduftige Aroma der Früchte, erfleht wird. Das ist die Erinnerung an ריח השדה אשר ברכו ה׳, da ja, wie fromme Kunde meldet, der Duft des Paradieses es war, welcher in dem segnenden Isak beglückende Ahnungen auslöste.

Weniger beachtet und doch ebenso reizvoll ist eine Edenblüte welche uns der 1. Schewat brechen lässt. Ein 1. Schewat war es, an dem Moses einst im Lande Moab, getragen von gewaltigen Erinnerungen der kommenden Generation den Zauber der Sinaistunde wieder aufleben liess (vgl. Ibn Esra zu V. B. M. I, 5). Er wusste damals schon, dass es ihm versagt bleiben sollte, das Land der Väter zu betreten und seine letzten Worte waren ein Gruss des Lebens, ein Gruss der Unsterblichkeit der Thora. Waren für alle Zeiten ein Hinweis darauf, wie jeder den Worten der heiligen Lehre Unsterblichkeit verleihen könnte. Das „Wiederlernen" feiert seinen Geburtstag am 1. Schewat. Es ist seitdem das A und O ruchtbarer Lernmethode geblieben und hat dem Forschen in Gottes Wort den Reiz ewiger Jugend verliehen. So glauben wir auch ein erklärendes Wort unserer Weisen auffassen zu dürfen, welches esagt בשבעים לשון פירש להם in siebzig Sprachen erklärte er ihnen lie Thora. Die Sprache ist ein starker Faktor der Kultur, ihr Vegweiser und ihr Diener; Moses aber, der sterbende Moses lehrte ein Volk am 1. Schewat in einem Ausblick auf den Werdegang ler Menschheit, auf ihre Zerteilung in vielfach gespaltene Kulturnittelpunkte, wie es Israel gelingen könne, bei Thoratreue Kulturüter von Ewigkeitswert sich zu vermählen, widerstrebende Kulturen n seinen Bann zu zwingen. So ward der erste Schewat in den

---

יהי רצון מלפניך שתתן ריח טוב וטעם טוב בפירות בשנה הבאה עלי
לטובה

allerzartesten Andeutungen der Anfang des Aufschwungs zum Weltenfrieden, zur Menscheneinheit. Und für Israel blieb seit damals die einzige Aufgabe באר את התורה הזאת Ereignisse und Gestaltungen, Katastrophen und Entwicklungen am Wort der heiligen Lehre zu messen. Bedenkt man noch, dass diese Mahnung erging unmittelbar fast vor dem Einzuge ins heilige Land, vor der Berührung mit einer gottentfremdeten, äusserlich macht- und glanzvollen Kultur, vor dem Eintritt in das wirrnisvolle Geschehen im Geschicke werdender und untergehender Völker, so ist sie angesichts der heutigen Zeitlage um so bedeutungsvoller. Es fragt sich nur, ob Israel die Forderung לאמר dieser Schewat-Erinnerung versteht und beherzigt, einer ganzen Welt es mutvoll zu **sagen**, wo sich die Pforte zum Paradiese öffnet, und in diesem Sagen und Wiedersagen den Hass niederzwingt zum Keim befreiender Liebe.

Im engen Kreis eigenen Volkstums hat einst Israel diese Aufgabe gelöst; wie die Tradition meldet, gleichfalls im Monat Schewat. Die höchste Stufe selbstloser Liebe zum Guten ist die heisse Abkehr vom Schlechten, ist der Entschluss, alles daran zu setzen, um Unrecht aus der Welt zu schaffen. Einst, es war nicht allzulange nach dem Einzug in das heilige Land, hatte das Volk zu Unrecht geschwiegen, damals, als in Michas Götzenbild ein neuer Kult sich aufgetan hatte. So ward der Entartung Tür und Tor geöffnet; der Zusammenhang zwischen den Stämmen zerfiel, es war, als ob alle bösen Geister Sodoms wieder wach geworden wären und die niedrigsten Leidenschaften aus schlammiger Tiefe aufwühlen wollten. Und doch war der Kern des Volkes, desselben Volkes, das gegenüber dem Michah-Fehl versagt hatte, gesund geblieben. Als in Gibea, dem Stamme Benjamin, jene Untat vollbracht war, von welcher uns die letzten Kapitel des Buches der Richter erzählen, da versammelte sich Israel von Dan bis Beerseba an der Stätte des alten Treuschwurs, in Mizpa, gleichgesinnt wie ein Mann, entschlossen das Unrecht zu sühnen. Das war im Monat Schewat. Damals bewährte sich Israel als Wächter der Reinheit. Da kam ihnen eine Erleuchtung. Wie oft glaubte man, dass es gut um die Menschheit bestellt sei, wenn nur zwischen Mensch und Mensch alle Beziehungen geregelt sind, wie gerne predigte man die Unabhängigkeit des Moralischen von dem Religiösen. Aber man vergass, dass augenblicklich befriedigende ethische Verhältnisse noch Nachwirkungen tiefer Religiosität entschwindender Generationen ist. Darum musste das Volk, welches

die Errichtung eines Götzenbildes tatenlos geduldet hatte, Gibea erleben und — sühnen. Das ist eine ernste Frühlingsmahnung des Monats Schewat.

Die Autorität der Rabbinen.

II.*)

In weiten Kreisen ist es nachgerade zu einem unumstösslichen Dogma geworden, dass jeder Jude ein geborener Demokrat sei. Zur Bekräftigung dieses Dogmas pflegt man sich auf den demokratischen Geist der Thora zu berufen: als ob der jüdische Demokratismus der Gegenwart ein Produkt ihrer gründlichen Thorakunde sei!

Viel zu viel berauschen wir uns alle an Schlagwörtern und Phrasen, statt uns einmal ernstlich zu fragen, wie viel denn von jenem Geiste, der die liberalen Parteien, Schriften und Zeitungen erfüllt, als jüdisch im konfessionellen Sinne des Wortes bezeichnet werden kann. Leider hat das Judentum bisher noch keinen Historiker erzeugt, der die Weltgeschichte durch die Brille der Thora zu lesen und aus dem Geiste der Thora heraus zu deuten vermöchte. Viel zu viel lassen wir uns alle durch das Blendwerk unserer eigenen Erlebnisse in der Neuzeit täuschen. Weil im selben Augenblick, da Europa die autoritativen Fesseln des Mittelalters abstreifte, der Frühling unserer sozialen Wiedergeburt hereinbrach, bilden wir uns ein, dass je gründlicher der Autoritätsglaube unter den Menschen schwinde, umso gesicherter die Zukunft des Judentums sei. Unser persönliches, bürgerliches Geschick mag in reaktionären Zeitaltern leiden; die Blüte unseres religiösen Geistes war noch niemals an den Freiheitstaumel der Menschen geknüpft. Daher sollten wir uns einmal ernstlich fragen, ob der demokratische Geist der modernen Vereinstechnik sich überhaupt mit dem Geiste einer lebensfähigen jüdischen Organisation, wie es z. B. die jüdische Gemeinde ist, verträgt.

Nur Jemand, der die gewaltige Macht einer Idee unterschätzt, kann die furchtbaren Gefahren übersehen, die hinter einer in modernem Sinne demokratisch organisierten jüdischen Gemeinde lauern.

*) Artikel I siehe Jahrgang I No. 12.

Vergessen wir doch nicht, wie intolerant der Geist des Demokratismus ist, wie er nicht ruht und rastet, bis es ihm gelingt, das autoritative Element im Staatsleben lahmzulegen, damit es neben dem Volkswillen nur ein ohnmächtiges Scheindasein friste. Denken wir an die Vorgänge, die vor Jahresfrist zum Sieg des englischen Unterhauses über das Oberhaus führten, — und fragen wir uns, ob unsere Orthodoxie, die innerlich assimilierter ist, als sie vielleicht selber zugeben mag, über die nötige Dosis — reaktionärer Gesinnung verfügt, um die vom Religionsgesetz normirte Autorität der Rabbinen nicht als Ausfluss hierarchischer Machtgelüste zu empfinden?

Wer soll in einer jüdischen Gemeinde zu sagen haben? Um diese Kernfrage kommen wir nicht herum. Es muss doch Jemand da sein, der für den Kurs der Gemeinde zur Verantwortung gezogen werden kann. Nun ist es eine unleugbare Tatsache, dass in allen demokratisch organisierten Vereinsgebilden, mag dies nun ein Staat oder ein Kegelklub sein, sich die Last der Verantwortung auf die einzelnen Machtgruppen zersplittert und verteilt; dass, mit anderen Worten, in einer Demokratie für den Geist des Ganzen Niemand verantwortlich gemacht werden kann. Stellen wir uns nun eine jüdische Gemeinde vor, die das Princip der Demokratie restlos in sich zur Darstellung brächte: Wer wacht über das Schicksal der Thora in ihr? Der von der Generalversammlung für so und so lang gewählte Vorstand? Er übernimmt die Verantwortung nur dann, er kann sie nur dann übernehmen, wenn er zugleich über die souveräne Macht verfügt, das Schicksal der Thora in der Gemeinde selbstherrlich zu vertreten. Wie könnte aber eine solche Macht von einem ausgeübt werden, den schon eine wahltaktische Laune zu entthronen vermag? Soll Jemand jene Verantwortung tragen, dann darf die Thora nicht wie ein guter Geist über der Gemeinde schweben, sondern innerhalb ihrer Organisation muss die Thora als rocher de bronze in einem lebensfähigen und verantwortlichen Gebilde stabilisiert werden, mag nun dieses Gebilde Rabbiner oder sonstwie heissen. Den Luxus einer modernen Demokratie mag sich der Zionismus, darf sich aber niemals ein jüdisches Gemeinwesen leisten.

Ja, wenn noch in einer demokratisch organisierten Gemeinde der Wille der Gemeinde tatsächlich rein und unverfälscht zum Ausdruck käme, dann brauchten wir an der Lebensfähigkeit der Gemeinde nicht zu zweifeln, vorausgesetzt, dass zumindest die Mehr-

heit der Gemeinde in Gesinnung und Tat dem Geiste des Religionsgesetzes entspricht. Dann dürften wir zum gesunden Geiste der Gemeinde das Vertrauen haben, dass er den Geist der Thora niemals aus seiner Organisation verbannen werde. Denn müssten wir daran zweifeln, dann wäre dies beinahe ein Zweifel an der Zukunft der Thora selbst. Wäre es nun sicher, dass in einer solchen Gemeinde-Demokratie unter der erwähnten Voraussetzung der Wille der Gemeinde immer massgebend wäre, immer massgebend sein könnte, dann dürften wir dieser Demokratie das Schicksal der Thora ruhig anvertrauen. In Wirklichkeit giebt es aber keine Demokratie, die ohne die Ueberlegenheit einzelner Machtgruppen, ja oft einer einzigen Machtgruppe zu bestehen vermag, und giebt es kein Parlament, in welchem nicht das Auseinanderfallen der Volksvertreter in Fraktionen einzelnen Beherrschern und Meistern der parlamentarischen Technik ein zuweilen despotisches Uebergewicht über die andern verliehe: oft ist es ein kleiner Kreis von Fraktionsführern, die mit ihrer souveränen Virtuosität in der Handhabung parteipolitischer Finessen das ganze Parlament in Fesseln schlagen. Wir fragen nun: Entspricht es der Würde der Thora und frommt es den Bedürfnissen des Thoravolkes, die Gemeinde immer im Fahrwasser derjenigen Machtgruppe segeln zu lassen, die es am gewandtesten versteht, die Zügel des Parlamentarismus an sich zu reissen?

In einer demokratisch organisierten Gemeinde wird es den parlamentarisch Gewandten niemals schwer fallen, auf den Kurs der Gemeinde bestimmenden Einfluss zu üben. Auch in dieser Beziehung kann der moderne Parlamentarismus zum warnenden Beispiel dienen. Wer kommt in den meisten demokratischen Parlamenten zum Wort? Etwa die besten, tiefsten, gebildetsten Köpfe des Volkes? Die Entwicklung des Parlamentarismus hat es mit sich gebracht, dass heute keineswegs immer die Fähigsten, sondern oft im besten Falle blos die Geschicktesten berufen sind, die politischen Interessen wahrzunehmen. Auch in einer Gemeinde-Demokratie kann es nicht anders sein. Auch hier wird sich dem Urteile des Volkes derjenige als der berufene Vertreter, als der wahre גדול empfehlen, der für das Gemeindeparlament die beste Figur verspricht.

Ein treffliches Pendant zu den Ausartungen einer Gemeinde-Demokratie gewährt uns das moderne jüdische Zeitungswesen. Presse und Parlament sind Zwilligskinder, die mit ihren Interessen

auf gegenseitige Unterstützung angewiesen sind. Beide entstammen der einen und derselben Mutter: der modernen demokratischen Idee. Dank unserer demokratischen Erziehung haben wir uns an die Pressfreiheit in jüdisch-religiösen Dingen schon so gewöhnt, dass wir zwar die Kanzel der Synagoge für den Berufenen reservieren, jedoch kein Bedenken tragen, die Kanzel der jüdischen Zeitung als öffentlichen Spielplatz preiszugeben. Die Lebensmittel des Leibes: Butter, Käse u. s. w, müssen unter Aufsicht hergestellt und verkauft werden. Da ist Fabrikation und Verschleiss an die Autorität einer religiösen Behörde gebunden. Bei den Lebensmitteln der Seele: bei Büchern, Zeitungsartikeln, Reden u.s.w., welche die Gefahr einer seelischen Volksvergiftung auf Generationen hinaus heraufbeschwören können, herrscht Press- und Redefreiheit. Hier wird mit einem Male die Stabilisirung jedweder Autorität als lästige Fessel empfunden, Das sind denn auch ungefähr dieselben, die über Vergewaltigung klagen, wenn eine jüdische Gemeinde dann und wann gezwungen wird, ganz undemokratisch ihren Nacken unter das Joch der rabbinischen Autorität zu beugen.

Nicht immer wird diese Klage hörbar. Nicht immer äussert sie sich in solch durchsichtiger Form, dass Jeder merkt, wie hier wieder einmal die moderne Anschauung über den Geist des alten Judentums den Sieg davon getragen habe. Sie versteht es zuweilen ganz meisterhaft, einen goldenen oder besser dunklen Mittelweg zu finden, so z. B. wenn sie auf das wundersame Kompromiss einer sorgfältigen Abscheidung religionsgesetzlicher Fragen von Fragen der jüdischen Weltanschauung und Religionspolitik verfällt.

Lasst uns doch einmal diesen fein ausgedachten Ausweg aus dem Dilemma, das hier durch einen Zusammenstoss von Autorität und Freiheit entsteht, etwas näher in Augenschein nehmen! Also nur dort stände die Autorität der Rabbinen unantastbar da, wo die alltäglichen Vorkommnisse, die eine Entscheidung von koscher und trefa, muttor und ossur heischen, in Frage stehen. Nur ein פסק über den rituellen Charakter eines Stückchen Fleisches, eines gebrochenen Flügels, einer Erub-Anlage etc. fällt in den Kompetenzbereich der Rabbinen, dagegen dort, wo es sich um Fragen der Weltanschauung, der Religionspolitik etc., also um solche Dinge handelt, bei deren Entscheidung ein störender Eingriff in bestimmte Gefühlsweisen und Denkgewohnheiten zu befürchten ist, haben sich

die Rabbinen mit einer schätzenswerten, doch nicht verbindlichen Gutachterstellung zu begnügen. So ungefähr wird man die populärste Art, wie in orthodoxen Kreisen der Autorität der Rabbinen Grenzlinien gezogen werden, zum Ausdruck bringen können. Sie beruht aber a) auf einer Gedankenlosigkeit b) auf einem inneren Widerspruch c) auf einer naiven Unkenntnis des Religionsgesetzes.

ad a) Sehen denn die Erfinder dieser Grenzlinien nicht, wie sie mit ihrer Absonderung des Ceremonialgesetzes von den übrigen Bezirken des religiösen Denkens und Handelns den Theorien des liberalen Judentums Vorschub leisten? Wenn nur die Bezirke der Thora in den Bereich der rabbinischen Autorität, d. h. des Rabbinismus fallen, die in konkreten Gemeindeinstitutionen wie Schechita, Erub etc. sich verkörpern, alles andere aber dem persönlichen Belieben, der subjektiven Gutmeinung jedes einzelnen Gemeindemitgliedes überlassen bleibt, wenn der רב wohl massgebend ist, wenn er sagt: dieses Tier ist koscher oder trefa, dieser Erub ist koscher oder possul, obwohl hier die Meinungen der Rabbinen auseinandergehen können, sein Wort aber jede bindende autoritative Gewalt verliert, wenn sein Entscheid auch auf Fragen der Weltanschauung und Religionspolitik sich erstreckt, weil hier die Meinungen der Rabbinen einander widerstreiten können —: mit welchem Rechte darf den liberalen Theorien widersprochen werden, wenn sie das von der Orthodoxie auf einem Gebiete des religiösen Denkens konzedierte „Alles fliesst“ auf das ganze Judentum auszudehnen bestrebt sind, nachdem doch wahrhaftig nicht einzusehen ist, warum das einmal in Fluss gekommene Judentum an ganz willkürlich ausgesuchten Punkten urplötzlich stagnieren soll!

Auch eine Weltanschauung kann koscher oder possul sein, so gut wie ein Erub oder Huhn. Auch die Grundlagen einer Gemeindeorganisation können koscher oder possul sein, sodass ein Entscheid darüber, wie das Verhalten zu ihr zu regeln ist, rabbinischem Urteilsspruch mindestens so gewiss unterliegt, wie eine Frage der Synagogenordnung und des Gebetrituals. Hier Grenzlinien der rabbinischen Autorität aufzustellen, das verrät eine Gedankenlosigkeit, die sich einigermassen nur durch eine latent vorhandene Geringschätzung des Ritual- und Ceremonialgesetzes erklären lässt. Um einen als possul erklärten Erub als nicht vorhanden zu betrachten, erfordert kein „Opfer des Intellekts“. Das ist eine Regenschirmfrage, deren komplizierte Einzelheiten man dem zuständigen Ortsrabbiner zu entwirren grossmütig überlässt. Anders

verhält es sich mit Fragen der Weltanschauung und Religionspolitik. Das sind Dinge, mit denen man innerlich verwachsen ist. Hier fühlt man sich in seinem Nerv berührt, wenn man die Wahrnehmung macht, dass auch hier die Autorität zu festen Formen des Meinens und Verharrens drängt. Hier lehnt man sich darum im Namen unveräusserlicher Menschenrechte gegen den Zwang der Autorität auf, ohne zu merken, wie man sich damit am Geiste der einheitlichen Thora vergeht.

ab b) Niemand wird leugnen, dass die Autorität der Rabbinen bei Schul- und Erziehungsfragen nicht gut ausgeschaltet werden kann. Ebensowenig kann in Abrede gestellt werden, dass es wenig Dinge giebt, die dem subjektiven Meinen einen so weiten Spielraum gewähren, wie Bildungsprobleme. Wenn aber nun doch nicht geleugnet werden kann, dass eine Behauptung, auch hier sei im Judentum alles im Fluss, den Untergang aller festen Ueberlieferung im Judentum fordern würde — denn wo kämen wir hin, wenn jede Generation berechtigt wäre, ein neues jüdisches Schul- und Erziehungsprogramm aufzustellen — wer sähe da nicht den inneren Widerspruch, auf dem jene willkürliche Einschränkung der rabbinischen Autorität beruht? In Fragen der Weltanschauung auf der einen Seite die rabbinische Autorität konzedieren und auf der anderen Seite ablehnen, das heisst nichts anderes, als das chaotische Durcheinander, zu welchem die Willkür führt, zum ewigen Normativ in jüdischen Dingen erheben. Und ferner: auch bei Entscheidungen in Zeremonial- und Ritualfragen bedarf es eines bestimmten Anschauens von Welt und Leben. Das „Paskenen“ ist doch kein mechanisches Tun, das sich nach Handwerksregeln abwickelt. Hierzu bedarf es doch einer Kenntnis von Dingen und Zuständen, die mit verschlossenen Sinnen niemals erworben werden kann. Das ist der zweite Widerspruch, den sich die Verkürzer der rabbinischen Autorität zu Schulden kommen lassen.

ad c) Unwissenheit ist nur dann entschuldbar, wenn sie bescheiden ist und schweigt. Sie wird zum Frevel, wenn sie vorwitzig das Wort ergreift. Wer der Autorität der Rabbinen Grenzlinien zieht, sollte sich doch der ersten Pflicht jedes Wortführers in religiösen Dingen bewusst sein, für die Richtigkeit seines Thuns den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen. Das aber gerade ist's, woran es fehlt. Man spricht Theorien aus, mit volltönender, verwegener Selbstsicherheit, ohne sich jemals in den wissenschaftlichen Quellen alles jüdischen Denkens und Meinens umgesehen zu

haben, ob denn auch wissenschaftlich begründbar ist, womit man sein leichtbestechliches Auditorium verblüfft. Aus lauter Weltanschauung schaut man viel mehr in die Welt, als in die Thora hinein. Dabei giebt es in unseren heiligen Schriften so viele Anhaltspunkte, die uns genau verraten, wie die Thora selbst über die Grenzlinien denkt, wo die rabbinische Autorität anfängt nach modernem Geschmack rabbinische Hierarchie zu sein. Wir haben in unserem vorigen Artikel die Befugnisse des Sanhedrin als das historische Fundament der rabbinischen Autorität erkannt. Wir haben gesehen, wie im Sinne des Religionsgesetzes auch das Judentum der Gegenwart der Fesseln einer religiösen Behörde nicht entraten kann. Eine Trennung von Fragen der Weltanschauung und Religionspolitik von solchen der zeremoniellen und rituellen Sphäre müsste daher ihren Keim auf die Institution des Sanhedrin zurückführen können, wenn sie wissenschaftlich zu begründen wäre. Doch wie verhält es sich in Wirklichkeit? Nur auf ein Moment sei heute hingewiesen, auf die Bemerkung des Sifri zu Deut. 17, 8: ממך זו עצה דבר זו הלכה למשפט זה הדין. Schon unsere alten Weisen haben die Zuständigkeit unserer höchsten religiösen Behörde klassifiziert. Doch fiel es ihnen ein, Grenzlinien zu entdecken? Nicht im Traume. Neben דין und הלכה, neben solchen Dingen, die durch Schriftwort und Sinaitradition unmittelbar an die Hand gegeben werden, figuriert auch, und zwar an der Spitze, עצה, worunter, wie der Malbim bemerkt, דברים התלוים בבינה אנושית ובסברא, auch Dinge menschlicher Einsicht und des persönlichen Fürwahrhaltens zu begreifen sind. Was bleibt bei solchem Sachverhalt von jenen Grenzlinien übrig? Nichts als der Mut, sie aufgestellt zu haben.

R. B.

Die Majestät des Brotes.

Die ernste Zeit hat manche Blüte gezeitigt, welche vielleicht erst in den Tagen des Friedens zur vollen Wertung gelangt; dazu gehören die eindringlichen Mahnungen, haushälterisch mit dem

Brote umzugehen und in jedem Brosamen, wie es jüngst Prof. Harms so vortrefflich ausführte, ein Heiligtum zu erblicken. Uns Juden ist diese vaterländische Pflicht doppelt heilig, begegnet sie sich doch so innig mit dem religiösen Pflichtgebiet. Ich kannte ehrwürdige Greise, denen das Sich-Bücken infolge körperlicher Gebrechen sehr schwer fiel; aber so oft sie auf der Strasse von schlecht erzogenen und schlecht betreuten Kindern hingeworfene Brotreste erblickten, bückten sie sich zur Erde und hoben die Brotreste sorgsam auf, bis zur letzten Krume, um sie auf einen erhöhten Platz zu legen, auf dem die „Gabe Gottes" vor weiterer verächtlicher Behandlung gesichert war. Ein schmerzlicher Zug des Unwillens zog dabei über ihr sonst so ruhiges Antlitz. Eine ganz schlichte, fast commentarlose Aufzählung der einschlägigen Stellen in der religionsgesetzlichen Litteratur mag den Grund zeigen, aus dem heraus sich diese Juden vor der Majestät des Brotes bückten.

Wir lesen im Talmud Berachoth 50 b (vgl. auch Derech erez sutta Cap. IX) Vier Dinge sind vom Brot gesagt: Man darf nicht rohes Fleisch auf das Brot legen (weil es dadurch entstellt, zum Genuss minderwertig gemacht werden könnte), man darf über Brot hinweg nicht einen vollen Becher reichen (aus demselben Grunde) man darf es nicht werfen (auch nicht einmal einem andern bei Tisch zuwerfen) und darf es nicht zur Unterlage unter einem Teller legen. In der zweitcitierten Stelle kommt noch als fünftes Verbot hinzu: man darf sich darauf nicht setzen. Diese Vorschriften haben als bindende Normen Eingang in die Literatur der Decisoren gefunden; man vergleiche Rif und Ascheri zur citierten Stelle, ferner insbesondere Schulchan Aruch 171, 1. (Es sei hier nur bemerkt, dass man dieses Verbot übertritt, wenn man, wie dies öfters geschieht, Tapeten mit altem Brot abreibt; Krumen, die auf dem Tischtuch liegen, müssen so entfernt werden, dass sie nicht verächtlich behandelt werden; Brosamen, die unter den Tisch gefallen sind, müssen sorgfältig entfernt werden, damit man nicht darauf trete u. dgl. m. (Vielleicht das klarste Beispiel für die tiefe Ehrfurcht vor dem Brote ist die Vorschrift, dass das Ausstippen der Tunke vermittels Brotes nur dann gestattet ist, wenn bei dem jedesmaligen Zum-Munde-Führen auch etwas von dem Brote selbst mitgegessen wird.)

Eine tiefgründige Ueberlieferung meldet, dass in Exilszeit, in der es einen Altar nicht gibt als Stätte der Opfer der Sühne, der

Tisch die Stätte sei, welcher sühnende Kraft innewohne, also, dass jede Mahlzeit zu einer heiligen Handlung sich gestalten kann. Nun bemisst sich der Begriff Mahlzeit nicht etwa nach der Fülle der Speisen, sondern lediglich nach dem Vorhandensein von Brot. Die religiös vorgeschriebenen Mahlzeiten z. B. am Sabbat müssen unbedingt Brot aufweisen, während alle anderen Speisen unter Umständen dabei entbehrlich sind. Brotfrucht war Bestandteil des ersten in der Bibel erwähnten Opfers, welches der Allmächtige gnädig aufnahm, Brot bildet das A und O jeder Mahlzeit, welche die Beziehungen des sterblichen Menschen zur Erde und zu ihren Gaben auf eine hohe Stufe der Sittlichkeit emporheben soll. Dies gelangt auch in den Segenssprüchen zum Ausdruck, welche den Genuss begleiten. Für alle Produkte gibt es generelle Segenssprüche (Erdfrucht, Baumfrucht usw.), nur zwei Ausnahmen sind geboten: Wein und Brot; ersterer wegen seiner engen Beziehungen zum Opfergottesdienst sowohl, als auch wegen seiner im Psalm besonders betonten Einwirkung auf das Gemüt, letzteres weil es in seiner Einfachheit die edelste Form des Nahrungsmittels darstellt. Gerade die Einfachheit ist dabei die massgebende Form; denn sobald eine andere Form gewählt wird — Mehlspeise oder Kuchen — verliert es diesen Vorzug, und nur diese einfache Form kann unter Umständen dem religiös höchsten Zweck dienen, zu welchem ein Nahrungsmittel bestimmt werden kann, dem Weihegebete (Kiddusch) am Sabbat und Festtagen. Ja, wahrlich, fast unerschöpflich sind die Huldigungen, welche die religiösen Vorschriften der Majestät des Brotes entgegenbringen; wenn das Tischgebet gesprochen wird, welches in seiner grossen Form fast ausschliesslich an die mit Brot gewürzte Mahlzeit knüpft, kann alles vom Tisch geräumt sein, doch ein Stückchen Brot sollen wir nicht missen, weil gerade das Brot uns an die besondere Gnade des Allmächtigen erinnert, welcher in der Kultur dem Menschen den Weg zur Veredlung und Gesundung zeigt. Man sollte erwarten, dass kein Leckerbissen ausgesucht genug sei, um das Bild des Manna in unserer Erinnerung wachzuzaubern, aber nein, gerade und ausschliesslich ads Doppelbrot am Sabbat soll das dankbare Denken zur Erfassung des Wunders führen, unter welchem sich heute auch, wie in den Zeiten des Manna, die Ernährung der Menschen vollzieht. Nur unter diesem Gesichtspunkt versteht man die zarte Rücksicht gegenüber dem Brot, welche heischt, dass es bedeckt sei, falls man es nicht zu Kiddusch benutzt; es hat gewissermassen einen An-

spruch darauf, stets die erste Rolle zu spielen. Und wenn wieder einmal in Friedenszeiten von der Poesie des Freitagabend-Tisches geschwärmt wird, so möge man ja nicht vergessen, dem über die Brote gebreiteten Linnen die rechte Bedeutung zuzuerkennen. Die Erinnerung an das Kriegsbrot mag hierzu die Wege weisen. Denn gerade jetzt, da wir auch das Sabbatbrot in einfacherer Form geniessen, spricht die Majestät des Brotes doppelt laut; da ist es vielleicht auch an der Zeit, den Satz unserer Weisen (Chullin 115b, Schulchan Aruch I, 184, 4) in Erinnerung zu bringen, dass leichtsinniges Verfahren mit Brotresten Armut im Gefolge habe. Man mag diese Anschauung rein rationalistisch erklären oder geheimnisvolle Gesetze darin erblicken, jetzt jedenfalls spricht der Wert jeder Krume eine deutliche Sprache. Man kann es kaum ermessen, welchen Eindruck es auf das Gemüt eines Kindes machen muss, wenn man ihm an einem so sinnenfälligen Beispiel klar machen kann, dass jedes Opfer der Vaterlandstreue, jede Entbehrung auf Grund von Vaterlandsliebe mit der Gloriole der Erfüllung einer religiösen Pflicht umwunden ist. Dann wird es auch wieder möglish sein, die Rüstung zur Begegnung der Majestät des Brotes, die Pflicht der נטילת ידים, welche Vorbereitungen erheischt wie eine Opferhandlung, in altem Glanz wieder herzustellen. Und aus dem Kriegsbrot wird ein Brot des Friedens werden: das in stolzer Majestät die Herzen der Menschen zum Dank geleiten wird.

Die Opfer des Krieges.

Von Dr. Isaac Breuer.

Gestehn wir es uns nur ein: Keiner von uns hat sich den Krieg so grausig ausgemalt, wie ihn die harte Wirklichkeit uns nun tagtäglich vor Augen führt. Gestehen wir es, ohne uns deshalb den Willen zur Selbstbehauptung, der uns gegenwärtig so not tut wie nur je, irgendwie schwächen zu lassen. Aber täuschen wir uns auch darüber nicht hinweg! Die Größe der Opfer zu verkennen, die uns dieser Krieg schon gekostet hat und noch kosten muß hieße ungerecht sein gegen die zahllosen Toten in kalter Erde, gegen die zahllosen Lebenden, die ihr verlorenes Glück, ihre verlorene Liebe betrauern. —

Es sind nicht just die Schlechtesten, die ihr Leben haben lassen müssen. Gott hat dem Verderben Raum gegeben; Kugel und Granate trennt die reinsten Seelen jäh von ihrer Hülle. Gott hat im Zorn sich mit Wolken umdüstert; seine Herrlichkeit ist uns ferner denn je. —

Und dennoch ist es heiligste Pflicht der Stunde die ganze Kraft religiöser Überzeugung zusammenraffen und also zu sprechen: Gottes ist auch dieser Krieg, Gottes jede Kugel, die tötet, jede Kugel, die verschont. Gottes ist das Ziel des Krieges, Gottes das Maß von Entsagung, das da Jedwedem gemessen wird. Gott allein ist Schicksal, und wenn auch sein Antlitz verhüllt ist, — : seine Hand ist uns näher als je. —

Aber sie tut weh, diese Hand. Sie sendet neuen Tod, den wir noch nie gekannt. Nicht an die Greise, die Brüchigen, die Verbrauchten oder Unzulänglichen, die längst seine Marke tragen, an die Frischesten vielmehr, an die Starken tritt er mit schnellem Sprung und schneidet mit jedem Leben eine Fülle von Hoffnungen entzwei. —

Gottes ist auch dieser Tod. Es ist der Tod für die Gesamtheit, der seine Rechtfertigung in sich trägt, so lange diese Gesamtheit selber gerechtfertigt ist. —

Gottes sind die Seelen. Für die Gesamtheit sind sie den Körpern entflohn, ohne all die Möglichkeiten, die ihnen gerade in dieser Verbindung gegeben waren, zur Entfaltung bringen zu können. Ihrer individuellen Entwicklung ist der Anspruch der Gesamtheit entgegengetreten. Die Gesamtheit geht voran. Gottes Geheimnis ist es, den teuren Seelen auf neuem Schauplatz neue Zwecke zu setzen. —

Uns aber darf es nicht verwehrt sein, wehmutsvoll nachzusinnen, was alles sie uns hätten sein können, hätte die Gesamtheit nicht ihr Opfer geheischt. Darin liegt kein Vergehen gegen die Gesamtheit. Nur umso teurer wird uns die Gesamtheit, je teurer die Opfer sind, die wir ihr gebracht. —

Hüten wir uns davor, in uns den Gedanken aufkommen zu lassen, als seien sie, die so jung, so halbfertig, so unausgewachsen von uns gingen, als seien sie in ihrem individuellen Sein gewissermaßen wie fortgewischt, wie ausgelöscht, gleich einer Episode verschwunden. Wir selber wollen ihnen Stätte sein. Nie soll aus unseren Herzen die Erinnerung schwinden an so Vieles, was sie uns waren, nie die Wehmut uns verlassen ob all dessen,

was sie uns noch hätten werden können. Wie ihnen Gott Unsterblichkeit in realstem Sinne des Wortes sichert in seinem unermeßlichen Weltenbau, so wollen wir sie hier auf Erden in uns fortleben lassen so lange wir selbst leben. —

Von Einem will ich hier reden, den ich nie vergessen werde. Von Martin Feist. Wie ich den Namen hier schreibe, kann ich kaum glauben, daß er nicht mehr bei uns ist. In diesen Blättern will ich von ihm reden, denen er stets ein aufmerksamer, freundlicher Leser war, über deren Inhalt ich oft stundenlang mich mit ihm unterhalten habe. Diese Blätter und was vordem über die Bewegung, an der er solch regen Anteil nahm, geschrieben werden mußte, haben uns nahe gebracht. Wo hundert Andere schimpften, fand er den Weg der Geradheit: Er kam zu mir und bat mich um Gründe und Aufklärung. Von Hunderten Einer: Nie werde ich ihn vergessen.

Eine merkwürdige Verbindung von Demokratie und Aristokratie lebte in diesem jungen Menschen. Freundlich und zugänglich, aber doch voll Eigenwillen und Vorboten kommender Kanten: Der Masse zugetan, doch nimmer ihr untergeben. In ihm hoffte ich dermaleinst den Mann zu finden, wie ihn die Frankfurter Gemeinde, deren ausschließliches Mitglied er war, und zu deren Rabbiner er seit seinem Studienjahr auf der Jeschiwah eine rührende Liebe hegte, wie ihn die ganze deutsche Orthodoxie so nötig hat; noch in der letzten Abschiedsstunde sprach ich ihm davon. Gott hat es anders beschlossen.

Jung, gar jung ist er von uns gegangen. Ein kurzes Leben voll Gottesfurcht und Menschenliebe, lange genug, um die dauernde Sehnsucht seines Volkes mit ins Grab zu nehmen. —

„Völlig vollendet
Liegt der ruhende Greis, der Sterblichen herrliches Muster.
Aber der Jüngling fallend erregt unendliche Sehnsucht
Allen Künftigen auf, und jedem stirbt er aufs neue,
Der die rühmliche Tat mit rühmlichen Taten gekrönt wünscht."

Auch ein Hirsch-Roman.

Wollt ihr ein Buch lesen, worin auf 110 Oktavseiten die wichtigsten jüdischen Probleme zusammengedrängt sind, ein Buch, das nachdenklich stimmt und zugleich das Herz erwärmt, ein Buch, worin

sich Geist und Poesie, der wuchtige Schlag des Anklägers und das zarte Empfinden des Dichters paart, dann lest, „Joel Gern, der Werdegang eines jüdischen Mannes, von Kopi“ (Frankfurt a. M., Verlag von J. Kauffmann 1912.).

„. . . , aber glaube mir, es werden Zeiten kommen, wo sich arme jüdische Kinder im wirbelnden Tanz des Vergnügens nach den schlichten Sitten deiner Heimat sehnen werden.“

„aber Vater, schliesslich ist doch nicht alles religiöse Vorschrift?“

„Nein, Kind, aber ein gut Stück Unsterblichkeit der jüdischen Familien ist es und der jüdischen Gemeinden. . .“

In diesen Worten, die der alte Chaim Gern zu seinem Sohne Joel sprach — gelegentlich eines Hochzeitsfestes, das man in seinen uralten Formen mit „Mahn“ und „Mizwa-Tanz“ und „Flechten“ etc. nirgendwo so herzlich und jüdisch zu feiern wüsste, wie in Ellerdingen — liegt der Kern des Romans. Der alte Chaïm wurde selten pathetisch. Grosspurige Deklamationen entsprachen nicht seiner schlichten, beschaulichen Art. Wenn er aber einmal zu einer prophetischen Geste ausholte, dann wusste er warum. In der kritisch-wissenschaftlichen Zwischenfrage seines Sohnes, ob denn das alles, woran das Herz der Ellerdinger Leute hing, religiöse Vorschrift sei, witterte er — und wer möchte ihm darin nicht recht geben — den Beginn eines Zersetzungsprozesses, der das Judentum aus einer lebendigen Religion in ein System religiöser Formen verwandelt. Er fühlte es tief: so wichtig wie die religiösen Vorschriften selbst, ist die Atmosphäre, die sie verbreiten, ist das Erdreich, in welchem die gedeihen. Nicht ungestraft beraubt man ein organisches Gewächs, wie das Judentum eines ist, der organischen Bedingungen seiner Blüte.

Mit grossem Geschick sind in diesem Roman die organischen Elemente zusammengetragen, die den Humus des jüdischen Lebens bilden. Zu einer richtigen Bris-Miloh gehören auch Socher und Wachnacht, die der Verf. mit künstlerischer Darstellungskraft zu zeichnen versteht. Und die jüdischen Briefe, die man früher schrieb, als das Porto noch teuer war! Und wie die Eisenbahn, als sie noch ein junges Erlebnis war, auf die jüdischen Kreise wirkte! Mit welchen Empfindungen ehedem die Geburt eines jüdischen Kindes begrüsst wurde! Wie man in Ellerdingen statt Talmud immer nur Gemoro sagte! Und wie die „Holegrasch-Feier“ obwohl sie in Bibel und Talmud nicht vorkommt, gleichwohl ein wichtiges Element des jüdischen Familienlebens war! Und was den Ellerdingern

die drei Wochen, der Ellul und die Selichoth-Tage waren! Die 39 Riemenschläge am Rüsttage der Versöhnungsfestes, die Spielvorbereitungen zu Purim, der pädagogische Wert der sogenannten Kosttage, das Wunder jüdischer Trostbesuche im Vergleich zur steifen Förmlichkeit gedruckter Kondolenzkarten — — Kommt nur ihr alle, die ihr die bestehenden Aeusserlichkeiten einer frisierten Grossstadtorthodoxie als der jüdischen Weisheit letzten Schluss empfindet, und lernt im Gernschen Hause den Nährboden des jüdischen Lebens kennen!

Diese schlichten Sitten und Lebensgewohnheiten, die in Ellerdingen jene wunderbare jüdische Atmosphäre schufen, die man in Grosstadtgemeinden vergebens sucht, haben jedoch nur dann nachhaltigen erzieherischen Wert, nur dann können sie als eine organische Bedingung des jüdischen Lebens bezeichnet werden, wenn sie Hand in Hand gehen mit einer aus tiefgründiger Thorakenntnniss fliessenden Wertschätzung der Thorawissenschaft und ihrer Träger. Holegrasch-Veranstaltungen, Socher und Wachnacht usw. sind auch heute, 40 Jahre nach Chaim Gerns Tot, eine gerngeübte Sitte in bayerischen Landgemeinden. Auch die Spielvorbereitungen zu Purim u. dgl. sind nicht ausgestorben. Was ihr aber heute weit und breit vergebens suchen werdet, das ist die bayerische Thora, die all diesen bayerischen Minhagim einst eine lang und tief dröhnende Resonanz verlieh, das sind Gestalten wie Chaim Gern, die mit der Einfachheit ihrer ländlichen Lebenshaltung eine Fülle von Intelligenz, einen herrlichen Schatz ausgebreiteten Thorawissens verbanden.

„Ging übers Land, um den Bauernweibern ihren Hausbedarf anzubieten. Wurde mit Hunden von manchem Hofe gehetzt, und auf staubiger Landstrasse wandernd, wiederholte er auswendig, in seligen, weltvergessenen Erinnerungen, was er in Fürth gelernt hatte, knüpfte Gedanken an Gedanken, löste Probleme und warf neue auf. Heimgekehrt trug er die von ihm gewonnenen neuen Gesichtspunkte in ein aus gröbstem Papier zusammengeheftetes Buch ein; es war sein Traum, diese „Chiduschë Thora“ dereinst dem Urteil der Oeffentlichkeit zu unterbreiten; er träumte ihn bis zum Grabe. Das Leben sprach hart mit ihm; nur selten hatte er Gelegenheit an seinen väterlichen Freund nach Fürth Nachricht zu senden, das Porto war teuer. Wenn er aber einen Brief sandte, dann war es ein Buch. Kurzer Bericht über die äusseren Ver-

hältnisse, dann Seite über Seite voll Chiduschc Thora. So sah auch die Antwort aus.

„Joel Gern“ wirkt auf jeden Leser, der sich mit Andacht in die einzelnen Bilder und Bildchen dieses Romans vertieft, wie eine Schicksalstragödie: denn welch katastrophaler Niedergang liegt doch darin, wenn heute — 40 Jahre nach Chaim Gerns Tod — die Centrale der deutschen Orthodoxie einen ganzen Apparat gutgemeinter Agitationsmittelchen in Bewegung setzen muss, um — Fürther Jeschiboth zu schaffen? (Gott bewahre!) — um unsere Landgemeinden — fürs Judentum zu interessieren!!

In dem völligen Aufhören jedes opferwilligen Interesses für למוד התורה liegt das Grundübel, an dem das deutsche Judentum und nicht blos auf dem Lande krankt. Das Fehlen der Jeschiboth ist der symptomatische Ausdruck dieses krankhaften Zustandes.

„Aber wozu war denn Chaim nach Fürth gekommen? Was wollte er denn „werden“? Hättest du ihn das selbst gefragt, er hätte dich verständnislos angeblickt. Denn auf die Talmudschule zog man lediglich um zu „lernen.“ Es war fast selbstverständlich, dass aus jedem jüdischen Hause mindestens ein Kind an solchen Stätten sich tiefes Wissen in Quellenschriften der Religion holte. Eine Berufswahl war damit noch nicht ausgesprochen.“

Etwas lernen — und etwas werden: solange diese Kluft nicht überbrückt ist, wird alles vergeblich sein, womit eine bängliche Fürsorge um der Thora Zukunft in deutschen Gauen „ländliche Wohlfahrtspflege“ treibt.

Uud solange wird es auch mit unseren Führern nicht besser bestellt sein. Auch sie ziehen mit verschiedenen Ausnahmen das Werden dem Lernen vor! Mit überlegenem Spott schauen die Meisten auf ihre Kollegen aus der vorseminaristischen Zeit herab, und nur die wenigsten ahnen, wie viel sie von dem Lehrer unseres Joel lernen könnten.

„Den hättet Ihr kennen sollen. Eine gedrungene Gestalt, eine so milde Seele, der Vater seiner Gemeinde. Mancher Sturm war über ihn hinweggebraust, aber er blieb aufrecht, blieb stark und gross, auch den früheren Schülern gegenüber, die — es war der grösste Schmerz seines Lebens — seine Lehren in den Wind geschlagen hatten, und die Güter des Glaubens für die Güter der Erde leichten Herzens hingegeben hatten. Innige Freundschaft verband ihn mit Chaim Gern, mit dem er lernte, so oft es nur angängig war. Als er das Haus seines Freundes an diesem Freitag-

Abend betrat, das mit Sabbatglanz erfüllte schlichte Heim, da erhoben sich alle Anwesenden zu seinen Ehren".

Nur der alte Lernbetrieb hat den alten Lehrertyp geschaffen. Denn auch das reiche pädagogische Können dieser alten Lehrer, ihre gute Menschenkenntnis, ihr sicherer Takt in der Behandlung einer Kinderseele war keine mühsam angelernte Technik, sondern Ausfluss jenes echten Thorageistes, der seine Träger — so sollte man doch meinen — auch pädagogisch genugsam auszurüsten vermag, um sie der Mühe einer Orientierung bei — Kommenius und Pestalozzi zu entheben. Lest nur nach bei „Joel Gern", wie meisterhaft jener alte Lehrer es verstand, auch eine komplizierte Schülernatur zu entwirren und zu leiten, und überlegt euch einmal, ob in jenem Augenblick, da man aus pädagogischen, hygienischen und — Gott weiss, aus welchen Gründen mit der — Lüftung der alten Chedarim begann, mit der — schlechten Luft nicht auch ein ansehnliches Stück altjüdischer Erziehungsweisheit entfloh! Die Ellerdinger wussten, warum sie, wenn der alte Lehrer ins Zimmer trat, sich zu seinen Ehren erhoben. Und es war nicht das, was man heute auf dem Lande unter Lernen versteht, was man in Ellerdingen trieb. Nicht wie heute ein traditionelles Beiwerk zu den Verdauungsstunden eines schläfrigen Sabbatnachmittags, sondern eine gemeinsame Herzensangelegenheit von Lehrer und Vater war das Lernen.

„Wer vermöchte die Poesie des alten „Lernens" zu ergründen. Unser guter Chaim Gern war kein Pädagoge. Aber so oft er die Gemoroh aufschlug, um mit seinem Kind zu lernen, da erschaute er ein doppeltes Heiligtum, das Heiligtum des Buches und das Heiligtum des Kindes. Und sieh einmal, da wurde der Träumer zum Meister. Spielend entwirrte er kunstgefügte Gedankengänge, und hell leuchtete sein Auge, wenn des Sohnes Mund sie hastig wiederholte. Oft kam es vor, dass Vater und Sohn lustig in der Lernstube diskutierend auf und ab spazierten, während drunten im Gewölbe Frau Margolith selig lächelnd aufhorchte, selig lächelnd die kargen Kunden bediente, und sie mitunter im keuschen Mutterstolz darauf aufmerksam machte: „Höret nur, wie mein Joel lernt." Wie sie sorgte, dass die Lernenden nicht gestört wurden! Da gab es kein Geschäft und keinen Besuch. Joël lernt, dies Zauberwort verschloss die Tür."

In einem Hause, wo das Lernen der Inbegriff des höchsten Stolzes und Glückes ist, da bedarf es keines Aufwandes an päda-

gogischem Können und Tun, um die Kinder bei der Fahne zu erhalten. Allerdings darf das Lernen nicht als eine Art geistigen Sports betrieben werden. Der sittliche Zweck muss Lehrenden und Lernenden stets vor Augen bleiben, und nur dann, wenn das reifende Kind, gleich Joël Gern, frühzeitig von den „süssen Banden reinen Autoritätsglaubens" sich umschlungen fühlt, wird das Lernen neben dem Geist auch den Charakter bilden. Die autoritative Stellung des Lernens im jüdischen Erziehungsplan ist aber nur dann vor jedem Angriff sicher, wenn sie autokratisch ist, d. h., wenn der Geist der Thora das ganze Innenleben des Lernenden ausschliesslich beherrscht.

„Ja, ja, ganz eigenartig wurde der kleine Joël erzogen, hörte nichts von Riesen und Zwergen, nichts von Struwelpeter und Märchen, nur eine Welt ward ihm erschlossen, nur eine Reihe von Heldengestalten erfüllten seine Seele, nur eine bestimmte Art von Gegenständen des Abscheus machte seine Seele zittern; so lehrte ihn der Vater mit den Worten der heiligen Schrift, dessen war auch der Schulunterricht voll. . ."

Mit dem Glauben an einen Gott ist für die Erziehung blutwenig getan. Ihm muss der Glaube an eine Thora entsprechen: erst das Bewusstsein von der Alleinherrschaft der Thora als Bildungsprincip macht den Monotheismus zu einer lebendigen Wahrheit.

An geschlossener Kraft der Erziehung haben es die Eltern bei Joel Gern nicht fehlen lassen. Gleichwohl verlief der Werdegang dieses jüdischen Mannes so kompliziert wie nur denkbar. Wie kam das? Er war zunächst selber eine komplizierte Natur. Schon als Kind litt er unter dem Kampfe an widerstreitendenEmpfindungen,

„Fortan aber stritten zwei Kinder um Joels Seele: Die kleine zarte, sinnige Melitta, der Joel imponiert mit der Fülle seines Wissens und der Kunst seines Erzählens, und der plumpe, starke, derbe Josua, der ihm imponierte in der Fülle seiner Kraft und die allseitige Anerkennung, die ihm von der wilden Kinderschar zuteil wurde. . . . So hin und hergeworfen zwischen den Empfindungen des Siegers und des Vasallen wuchs Joel Gern empor, ein rasch aufgeschossener Junge, gut begabt und trefflich betreut."

Schon die kleinen Erlebnisse seiner ersten Jugend regen ihn zu oft peinvollem Nachdenken an. Dennoch wäre er dank jener anhänglichen Treue zum Vaterhaus, die der Grundzug seines Wesens war, leicht über alle Klippen seines problematischen Charakters hindurchgekommen, wenn nicht auch andere Mächte versucht hätten,

seiner Seele habhaft zu werden. Viel wäre ihm erspart geblieben, wenn jener tiefe Riss, der die Generation Chaims von der seinen trennt, nicht auch ihm zum schmerzlichen Erlebnis geworden wäre. Gelegentlich eines Besuches bei Onkel und Tante im Württembergischen lernt er eine neue Welt kennen.

„Dort hatte der religiöse Abfall bereits viel weitere Bahnen gezogen, hatte missverstandenes Reglementieren sogar in die Synagoge getragen. Für Joël war das etwas ganz Neues, die Verschiedenheit der Gebete! Er wurde ganz irre an allem, was er bisher sich vorgestellt hatte. Das religiöse Gleichgewicht in ihm erfuhr eine bedenkliche Erschütterung, denn geweckt wie er war, konnte er den ernsten Gesprächen, welche sein Vater mit dem Schwager und der Schwester führte, mit Verständnis folgen. Er ahnte den Jammer der Zeit, und heiss stieg es in ihm auf, das Religiöse hörte in ihm auf, das Selbstverständliche zu sein.“

Dieses Kennenlernen des Abfalls, dieses Sichhineinversetzen in seine Voraussetzungen und Folgerungen ist der Beginn einer gefährlichen Infektion, deren Fortschreiten nur durch eine kräftige Reaktion einer Natur von grosser ursprünglicher Gesundheit verhindert werden kann. Und was Joël im Württembergischen aus der Ferne kennen lernte, das trat ihm daheim leibhaftig und verzerrt, mit der ganzen Brutalität des Gegensatzes zum Geiste seines Vaterhauses in Baruch Goldschmidt entgegen. In dem haben wir den richtigen Typ eines jüdischen Dorfrebellen vor uns, der in den Ellerdinger Minhagim nichts als „Spuren des finsteren Mittelalters und dumpfer Unverständlichkeit“ sieht. Schon bei Joëls Socherfeier trägt er einen Misston in die Gemeinschaft der Versammelten. Er wird Advokat und an der kühl entschlossenen Art, wie er den Sabbat beiseite schiebt, erlebt Joël Gern, wie es nur eines zugreifenden Entschlusses bedarf, um den Zauberbann des Sabbaths zu brechen. Den Ellerdingern Kindern zertört er die Purimfreude mit einem übellaunigen Wort. Mit feinem psychologischem Verständnis leuchtet der Verf. in die Irrungen und Wirrungen dieser jüdischen Rebellenseele hinein.

„Und in Baruch Goldschmidt keimte die schlimme Lust, sich zu rächen für die Unbill, die er von der religiösen Treue der Seinen erfahren zu haben glaubte. Rächen wollte er sich an ganz Ellerdingen für all die Verachtung, die ihm in seiner Heimat zuteil geworden war. Er dachte gar nicht daran, wie er das Herz der Eltern betrübt, seinen Lehrer gekränkt hatte, wie er in sich

selbst überhebenden Dünkel das alte, Ehrwürdige verspottet hatte — das alles hatte er vergessen, ein Kind seiner Zeit, welche den funkelnden Glanz allgemeinen Wissens nicht mit der Bildung des Herzens zu vermählen verstand. Rächen wollte er sich, und zum Objekt seiner Rache erwählte er sich das Haus Chaïm Gerns, das unschuldige Herz des kleinen Joël. „Ins Schwarze will ich die Schwarzen treffen", so dachte er, so handelte er."

Dieser Fanatismus des Abfalls ist aber nur ein Deckmantel seiner Tragik. Glücklich war Baruch nicht. Schon damals, als die Kinder an der Wiege des kleinen Joël ihre Holegrasch-Feier abhielten, stand in einer dunklen Ecke des Zimmers „an diesem Wintersabbatnachmittag ein Mensch, der sich heimlich eingeschlichen hatte, stand Baruch Goldschmidt und weinte" . . . Diesen inneren Zerfall mit sich selbst ist er sein ganzes Leben hierdurch nicht los geworden. Er hat es in späteren Jahren selber Joël gestanden, als eine erschütternde Fügung das Zusammentreffen der beiden einander so lang Entfremdeten herbeiführte.

Chaïm war scharfsichtig genug, um das Verbleiben seines Kindes in seiner bisherigen Umgebung als eine Gefahr zu durchschauen, die seine harmonische Entwicklung ernstlich bedrohte. Joël kommt nach Paskow, wo Jonas Bergenthal, ein Jugendfreund seines Vaters, Leiter einer Talmudschule war. „Es war der kühne Versuch, das alte Institut der Jeschiwah in moderner Form weiter aufleben zu lassen." Dort lernt Joël eine andere Welt mit anderen Menschen kennen. Seine problematische Natur liess er nicht in Ellerdingen zurück, sie kam vielmehr erst in Paskow im Verkehr mit den Kameraden im Bachurimhause, mit seinem Lehrer Bergenthal und dessen Tochter Lea mit all ihren Licht- und Schattenseiten hervor. Man muss schon im Roman selber nachlesen, um die Fülle psychologischer Kleinmalerei, die der Verf. an die Charakteristik seines hin und her schwankenden Helden verschwendet, richtig zu würdigen. Insbesondere ist es dem Verf. trefflich gelungen, mit kurzen, zarten Strichen die Frauengestalten seines Romans zu zeichnen. Die ländliche Melitta und die schon mehr städtische Lea: ein ebenso scharf gesehener wie anschaulich geschildeter Gegensatz. Auch die Paskower Bachurim sind wohlbekannte Typen, wie sie nur auf dem originellen Boden einer Talmudschule gedeihen, wo neben echtem Idealismus nicht selten auch ein krasses Strebertum haust, das in solcher Umgebung besonders wunderlich anmutet. All das wird hier von einen gründ-

lichen Kenner aller einschlägigen Menschen und Zustände gezeichnet und zwar mit solch tiefeindringender Klarheit, dass man beinahe glauben möchte, es seien bestimmte Personen, wirklich existierende von Fleisch und Blut, die dem Verf. Portrait gesessen haben.

Uns interressiert hier in erster Linie der Werdegang Joël Gerns. An welchen Widerständen schlängelt sich sein Lebenslauf vorbei? Es sind zunächst die Probleme des Antisemitismus und der Assimilation, die ihm zu schaffen machen. Je älter Joël wird, desto gründlicher setzt er sich mit diesen Problemen auseinander. Schon als Kind hat er die Tragweite des Rischus-Problemes ahnen gelernt, als er bei Gelegenheit seines Besuches im Württembergischem mit seinen Vettern und Basen durch die Strassen des Städtchens jagte und sich plötzlich vom jugendlichen Pöbel umringt sah, der sie mit hässlichen Schimpfworten verfolgte. Da wurde er sich zum ersten Male seiner „Golus-Empfindung“ deutlich bewusst. Auch auf dem Gymnasium in Paskow lernte er die Nadelstiche der Judenfeindschaft kennen. Da brach das Jahr 1870 herein.

„Man sprach von den schweren, politischen Fragen, welche damals, im Jahre 1870, jedes Gemüt bewegten. Fremd war es, was da an sein Ohr klang. War er doch in der Zeit geboren, in welcher dem Juden im grossen und ganzen die Teilnahme am politischen Leben verwehrt war. Und von den inzwischen eingetretenen Aenderungen hatte er wenig vernommen; sie hatten ihm auch zu wenig zu sagen, Er lebte in einer Zeit, in der man länger jung, länger Kind blieb. Aber wie alles in Joëls Leben, entwickelte sich auch dieser Interessenkreis bei ihm sprunghaft. Mit offenem Munde lauschte er den Gesprächen, die er in dunkler Nacht vernahm auf der Fahrt durch Gegenden, welche wenige Jahre vorher Schauplatz blutiger Bruderkämpfe gewesen waren. Und zuerst versuchte er nach einer schlaflosen Nacht, dem hellen Sonnenlicht entgegenblinzelnd, sich die Frage vorzulegen, welche Stellung er als jüdischer Mensch zu all diesen Erörterungen zu machen habe; es war zu viel öde Kannengiesserei, was er da im Coupé gehört hatte, aber doch auch manch ernstes, tiefes Wort. Und wieder zeigte ihm ja sein religiöses Wissen den Weg; er erinnerte sich der Mahnung Jeremias, dem jeweiligen Vaterlande treu zu dienen und betend sich ihm zu opfern. Das religiöse Pflichtgefühl schuf aus ihm einen glühend begeisterten Patrioten.“

Joël zieht mit in den Krieg. Seine Erlebnisse im Krieg und

die anschauliche Art, wie sie geschildert werden, das alles ist zur Zeit so ungemein aktuell, dass wir den Lesern empfehlen möchten, sich mit besonderer Andacht in dieses Kapitel zu vertiefen. Sie werden mancherlei darin finden, was auch unserer gegenwärtigen Stimmung als deutsche Juden oder jüdische Deutsche (was vielleicht nicht dasselbe ist) entspricht. Zumal die Begegnung Joëls mit seinem ehemaligen Spielkameraden Josua Reisberg, der seinen Wunden erliegt, ist lesenswert.

„Josua, lass dir sagen, ich glaube, wir haben nicht blos für Deutschland gesiegt, sondern für die Menschheit. Denn im blutigen Ernst ist manche Fessel gesprengt, die grausamer ist als Eisen. Nach dem wilden Ringen werden die Menschen einander lieben und auch für uns Juden ist es hell geworden.“

Armer Joël Gern! Deine Träume auf dem Schlachtfelde, das auch mit jüdischem Blute getränkt wurde, sind niemals wahr geworden. Wie recht hatte dein Vater, als er dir prophezeite:

„. . . Joël, Joël, Du wirst es erleben, dass du gegen dieselben Menschen, mit denen du Schulter an Schulter gerungen hast, kämpfen musst im heissen Kampf des Wortes und giftiger Angriffe. Und je mehr in Untreue gegen Haschem boruch hu deine Zeit voranschreiten wird, desto hässlicher, desto schwerer wird dieser Kampf werden.“

Schon bei dem Verbrüderungsfest froher Studenten, an welchem Joël teilnahm, glaubte er den Ausruf „Ein Pereat allem Fremden“, womit man den nationalen Aufschwung feierte, nicht missverstanden zu haben. Und was er später bei einer politischen Versammlung erlebt, sein eigenes Auftreten als Redner, sein Bekanntwerden in den Salons jüdischer Assimilanten und die ganze unnatürliche Art, mit welcher sich jüdische Kreise über alle Klippen und Widerstände, die sein Herz bluten liessen, hinwegzutäuschen suchten — : das alles ging wie ein Riss durch seine Seele, die ihr Gleichgewicht bei diesen Sturm- und Drangerlebnissen wohl für immer verloren hätte, wenn nicht — Ellerdingen gewesen wäre.

„. . . Da trat ihm das Bild seines Vaters vor Augen, wie er unentwegt und unbekümmert in strahlender Heiterkeit seine Chidusche Thora weiterschrieb, nicht fragend nach Lohn und Dank, nicht beirrt durch die Vergeblichkeit seines Bemühens. Da lernte er mit neuerwachten Eifer . . .“

Ich glaube, sagte er zu einem Freunde, „ein selbstloser Wunsch ist das Salz der Welt“.

Neben den Nachwirkungen seiner Ellerdinger Jugend und der ethischen Macht, die von der geschlossenen Persönlichkeit seines Lehrers Bergenthal ausging, war es aber noch ein drittes, was den Werdegang Joël Gerns günstig beeinflusste: der Chassidismus. Schon in seiner ersten Paskower Zeit lernte er ihn kennen.

„Und Joel las; aber was war das für ein seltsames Buch. Schlichte Erzählungen von dem, was chassidische Führer gewirkt hatten, wie sie auf das Innenleben und die Lebensgestaltung der Menschen, armer, hilfsbedürftiger, gequälter Menschen, Einfluss gewannen von ihrer Führung in Leben und Lehre. Doch, was war denn das? Wo hatte er denn etwas ähnliches schon gelesen, schon erlebt, schon bewundert an selbstloser Hingabe, an opferfreudiger Selbstentäusserung? War das nicht ein Bild seines Vaters, ein Wort seiner Mutter? Da gesellte sich zu seiner Stimmung, während er weiter las, ein zehrendes Sehnen nach den Seinen, nach der Heimat, nach guten Menschen, da traf das Buch einen wohlvorbereiteten empfänglichen Boden. Der Weltschmerz löste sich in einem Suchen des Wunderbaren auf.

Zu fest war sein Wesen im alten Judentum verankert, als dass einerseits die Erkenntnis von der inneren Hohlheit und Tragik des Abfalls und andererseits das Bewusstsein von der ungebrochenen Werbekraft der echten Orthodoxie nicht ausgereicht hätte, das Gleichgewicht seiner Seele allmählich wieder herzustellen. Noch stand ihm aber ein schwerer innerer Kampf bevor. Was sollte er werden? Welchen Beruf sollte er ergreifen? —

Hier ist der Punkt, wo der Werdegang dieses jüdischen Mannes zu einer wuchtigen Anklage des deutschen Judentums sich gestaltet. Ein Problem kommt zur Sprache, das unseres Wissens bisher mit solch rücksichtsloser Offenheit bisher nicht erörtert wurde. Joël Gern überlegt, ob er Rabbiner werden soll, und das Ergebnis seines Nachdenkens legt er in einem Brief an Lea Bergenthal nieder, woraus nur einige Sätze citiert zu werden brauchen, damit klar werde, mit welch ungewohnter Schärfe dieser Roman liebevoll verschleierten Zuständen zu Leibe rückt.“

„Ich kann nicht Rabbiner werden. . . Siehst Du, dies ewige Wandern vom Land zur Stadt, vom Osten der Städte nach ihrem Westen, es ist ja wohl eine Fortsetzung des Exils, eine freigewählte, es ist aber mehr; es ist auch das Zeichen der inneren Un-

ruhe... Da ist ja alles im Fluss; was wird schon dem kommenden Geschlechte eine Autorität sein, und wie wird ein Mensch beschaffen sein müssen, der sie geniesst? ... Es ist zu viel Erborgtes in mir.... Ich sehe, es wird zu viel von dem Beruf verlangt, an den ich dachte, — nein, nicht zu viel, sondern zu Grosses, in Wissen und Wollen. Und die Welt kommt denen zu wenig entgegen, an die sie solche Ansprüche stellt. Hanswurst will ich nicht sein. Das Ausmass des jüdischen Wissens, wie es dein, wie es mein Vater besitzt, kann ich nicht erreichen. Habe mir zu viel erborgt von anderen Gebieten. Fluch der Halbheit; die Innigkeit der Treue, die dein, die mein Vater als Gipfelpunkt innerer Glücksmöglichkeit auf Erden erklommen, ist uns, übrigens auch Dir, abhanden gekommen. Im Osten, aber weiter noch als bei Euch, da lebt sie..."

Joel Gern will nicht Hanswurst sein. Was er unter einem rabbinischen Hanswurst versteht, ist klar. Das ist ein Mensch, der ein paar Jahre auf irgend einer Rabbinerschule rabbinische Fächer gehört hat, hierauf sein Rabbinerexamen macht, hierauf in irgend einer Gemeinde auf Grund einer sympatischen Probepredigt als Rabbiner angestellt wird, hierauf das edle Bestreben zeigt, einerseits durch wohlstilisierte Kanzel- und dem jeweiligen Gemütsbedürfnis angepasste Kasual-Reden, andererseits auch im ausseramtlichen Verhalten durch liebenswürdige Umgangsformen sich die Zuneigung seiner Gemeinde zu erwerben, nach 25 Jahren unter lebhafter Teilnahme der Gemeinde sein Amtsjubiläum feiert, um dann schliesslich nach Jahr und Tag als unersetzliche Zierde des Judentums das Zeitliche zu segnen. Einer solch ehrenwerten Persönlichkeit den Morenu-Titel zu nehmen und ihr dafür die Bezeichnung Hanswurst an den Kopf zu werfen, das ist eine Verbalinjurie von so brutaler Härte, dass schon daran allein zu ermessen ist, wie schwer unser Joel innerlich gekämpft haben muss, bis er seiner nach Wahrheit und Klarheit dürstenden Seele den Entschluss abrang, einen Beruf zu ergreifen, wo man sein Leben lang Outsider sein muss, um kein Hanswurst zu sein. Joel Gern wird Rabbiner, weil er 1) keinen andern Beruf kennt, in dem er mit seiner ganzen Denk- und Gefühlsweise restlos aufgehen könnte, weil er 2) im Stillen hofft, durch selbstlose Hingabe alle drohenden Widerstände zu besiegen und weil er 3) den schönsten Zukunftstraum seiner Eltern nicht zerstören möchte. Er heiratet Melitta, und sein Tun als Rabbiner ist „ein ewiges Werben um Liebe und Vertrauen." So mündet sein Werdegang in Resignation. Ein heisses Ringen

mit der Gegenwart, ein bitteres Zweifeln an der Zukunft, ein traumverlorenes Denken an die Vergangenheit: das ist von nun ab das Leben Joël Gerns. Was ihn aufrecht hält, das ist der Glaube an den Geist seiner Heimat, die wohl sterben, aber nicht verschwinden kann, solange ihr Geist nicht stirbt... Denn auch Ellerdingen rüstet sich zum Sterben — „und das letzte Minjan Ellerdingens, an dem Chaim Gern teilnahm, war in seinem Sterbezimmer.“— —

Ja, aber um des Himmels willen, höre ich den erstaunten Leser fragen, was hat das alles mit Samson Raphael Hirsch zu tun? Warum ist Joël Gern a u c h ein Hirsch-Roman? Das ist mit kurzen Worten gesagt.

Grosse Männer erleiden oft das tragische Geschick, dass ihr ehrliches Wollen und Wirken von manchem ihrer Anhänger so gründlich missverstanden wird, dass man oft im Zweifel ist, wo die Quelle dieses Missverstehens liegt: in einem Mangel an Klarheit auf Seiten des Verehrten oder in einem Ueberfluss an Dummheit auf der Seite der Verehrer. Zu diesen Männern gehört auch Samson Raphael Hirsch. Wie schwer ist z. B. sein berühmtes Bildungsprincip missdeutet worden. Weil Hirsch selbst ein gutes Deutsch sprach und schrieb, weil er der Gründer einer Realschule war, an der auch profane Fächer gelehrt werden, weil er in Frankfurt gegenüber dem ästhetischen Dusel seiner Gegner einen modern abgetönten Gottesdienst, ohne mit dem דין in Konflikt zu kommen, einzurichten für gut befand, weil er nicht müde wurde, immer wieder zu betonen, wie gerade ein tiefes Eindringen in das Wesen nichtjüdischer Geistesschätze zum Ergebnis führe, nur das Jüdische darin sei das einzig Wahre und Gute darin: aus diesen und ähnlichen Gründen wollen manche unter seinen Verehrern zwischen ihm und den Altvordern eine Scheidewand aufrichten, die mit seinem Auftreten den Beginn einer nenen Periode in der Entwicklungsgeschichte der Orthodoxie markiert. Gegen diese Art von Verherrlichung, die in Wahrheit eine Verunglimpfung Hirschs bedeutet, kann nicht scharf genug Protest erhoben werden. Denn, wenn auch Hirsch persönlich der Uerzeugung war, dass nur eine innige Vermählung von תורה und דרך ארץ zum Heile führt, so war er sich doch alle Zeit der grossen Schwierigkeiten und Gefahren deutlich bewusst, die sich einer praktischen Verwirklichung dieser Forderung entgegentürmen, wie er andererseits sehr wohl wusste, dass die Vieldeutigkeit des דרך ארץ-Begriffs eine Fülle von Interjektionsmöglichkeiten zulässt. Neu an Hirsch war bloss der Mut, mit

welchem er für seinen Kreis ein Problem gelöst hat, von dem er selbst von vornherein überzeugt war, dass es nach wie vor ein Problem bleiben werde, auch wenn die Miseren des Tages zu dessen – einerlei wie gearteten — Lösung drängten. Wie dornenvoll dieses Problem auch nach und trotz Hirsch ist, das zeigt uns deutlich „Joël Gern." Während der Hirsch-Roman, den wir in der vorigen Nummer besprachen, eine gutgemeinte, aber — weil auf Kosten des östlichen Chassidismus durchgeführt — ungerechte Apotheose Hirschs darstellt, hält sich Joël Gern von der Einseitigkeit dieses Ueberhirschismus fern, indem er uns einen tiefen Einblick in die seelischen Abgründe gewährt, die der Werdegang eines nach Wahrheit und Klarheit ringenden jüdischen Mannes überklettern muss, um ein harmonisches Verhältnis zur Vergangenheit und Gegenwart zu gewinnen. Hier ist nicht der Ort, im einzelnen zu zeigen, dass die in Joel Gern latente Kritik des von Hirsch vertretenen Bildungsprinzips von einer Verurteilung Hirsch's ebenso weit entfernt ist, wie von augenverdrehender Anbetung seines Wesens. Hier mag es genügen, wenn wir auf den Artikel „Die süddeutsche Orthodoxie" in der Hirsch-Nummer des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift mit dem Bemerken verweisen, dass Joël Gern eine treffliche Illustration dieses Artikels ist.

Zu den Einseitigkeiten des Ueberhirschismus gehört auch ein mangelhaftes Verständnis für die vorbildlichen Züge im Wesen der ländlichen Orthodoxie. Es giebt Hirschianer, die nicht zugeben wollen, dass man auch in Ellerdingen selig werden kann. Sie entsetzen sich angesichts der Zumutung, etwas von Ellerdingens verträumter Sittenschlichtheit in das grossstädtische Salonjudentum zu verpflanzen. Sie sind des seltsamen Glaubens, welch ein herrliches קדוש השם das sei, wenn jüdische junge Leute, die jeden Tag Thefillin legen, und ihren Talmudschiur absitzen, sich mit gleicher Begeisterung an den rauschenden Vergnügungen der Grossstadt beteiligen. Die Frauen, für die sie schwärmen, dünken sich wunder wie hoch erhaben über die ländliche Einfalt von Joëls Mutter und Braut. Welch ein Gegensatz zwischen Hilda in den „Luftmenschen" und Lea und Melitta in „Joël Gern"! Und der Art, wie sich Hilda verlobt und derjenigen, wie sich Joël und Melitta finden! Ganz gegen sein Wollen und Streben wird Hirsch als der Schöpfer einer Art Burgeois-Orthodoxie gefeiert, die den Reichtum der Ellerdinger יראה und אמונה im besten Falle hochnäsig als — Reservoir gelten lässt, von der Vorsehung zu nichts anderem be-

stimmt, als die träg pulsierenden Adern des Grossstadtjudentums mit frischem Landblut zu speisen. Dagegen gerade wendet sich „Joël Gern“. In ihm tritt Ellerdingen als Selbstzweck auf. Man braucht nur die Scene zu lesen, wo Joël seinem Vater von dem grimmen Heimweh erzählt, das so viele Leute in den grossen Menschenansammlungen nach dem stillen Frieden ihrer alten Gemeinden ergreift und von den Bestrebungen, die einen inneren Zusammenhang zwischen den Abgewanderten und Zurückgebliebenen herzustellen sich bemühen — worauf Chaïm die rührende Sage vom seufzenden Holze erzählt —: da wird man merken, dass die Liebe zum Lande nicht dasselbe wie ländliche Wohlfahrtspflege ist und die Sorge unserer Besten nicht lauten müsste: Wie erhält man das Land in seiner naiven Frische, sondern: Was ist zu tun, um auch die Stadt mit dem Geiste ländlicher Einfachheit und Sittenreinheit zu erfüllen. —

Berührungspunkte mit der Sonderstellung, die Hirsch im Denken der Orthodoxie einnimmt, haben auch die übrigen Probleme in „Joël Gern“. So die Frage der modernen Rabbiner- und Lehrerausbildung, die ja im Kern mit dem Bildungsprinzip Hirschs zusammenhängt und nicht zuletzt — der Leser erschrecke nicht — die Austrittsfrage. Denn auch die letztere wird in „Joël Gern“ gestreift, von Bergenthal, der zu seinen Schülern spricht: „. . . Zeiten werden kommen, in denen schnöder Hass der Völker unsere Kinder zu einander zwingt und wie jäh Erweckte werden sie sich fragen, was sie einet, was sie noch einet. Da wird es dornenvoll sein, zu entscheiden, wie weit man einen Bund mit Andersdenkenden schliessen kann und wann die Stunde gekommen, trotz lockenden Gewinns sich von ihnen zu lösen . . .“ Man muss die Geschichte des Austrittskampfes und seiner Begleiterscheinungen, so weit sie als Folge der antisemitischen Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Einheitssehnen der deutschen Juden zu verstehen sind, kennen, man muss ferner wachen Sinnes das Fiasko des Richtlinienkampfes erlebt haben, um die Bergenthalsche Prophetie in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen.

* * *

Wie viel Auflagen „Joël Gern“ erleben wird, wissen wir nicht. Nur ein kleiner Leserkreis dürfte für die „rückständigen“ Anschauungen dieses Buches Interesse haben. Auch von gutjüdischen Romanen gilt das wehmütige Wort, das Joël Gern zu seiner Gattin sprach, als sie ihm einmal mit sanftem Vorwurf die Frage

vorlegte, ob er es denn nicht seinen Kindern schuldig sei, mehr in die Aussenwelt zu treten:

„Das passt schlecht für den Sohn von Chaïm Gern; sieh einmal mein gutes Weib, hier im Schrank liegen die Chidusche Thora des seligen Vaters, sie waren sein Traum und seine Wonne und sein keuscher Stolz. Wenn ich eine Welt wüsste, die diese würdigen könnte, in die würde ich hinaustreten; so aber lass uns im kleinen Kreise still genügsam bleiben".

Notiz!

In der Regensburger „Deutschen Israelitischen Zeitung" war am 21. Januar d. J. folgendes zu lesen:

„**Oberregierungsrat Gustav Seiler.**

In Münchener Blättern schreibt Herr S. F. in München: „In dem Verklärten, der bei Comines den Heldentod gefunden, betrauert nicht nur das bayer. Kultusministerium einen seiner hervorragendsten und schaffenfreudigsten Mitarbeiter, betrauert nicht nur die protestantische Landeskirche einen ihrer kenntnisreichsten Laienführer, sondern beklagen auch die israelitischen Kultusgemeinden Bayerns den Dezernenten für die vielgestaltigen Aufgaben des israelitischen Kultusreferats. Aus der Presse und aus den einschlägigen Parlamentsverhandlungen ist bekannt, daß sich die bayerische Staatsregierung derzeit (?) mit einer Neuordnung der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse der Israeliten in Bayern beschäftigt und daß der Verklärte es war, der dieses schwierige Gesetzgebungsproblem vorzubereiten und zu diesem Zwecke eine **Mittellinie zwischen den Anhängern der verschiedenen religiösen Anschauungen** zu finden berufen war. Und für diesen **Ausgleich der Gegensätze** gab es keine idealere Persönlichkeit als Gustav Seiler, der durch seine Mitarbeit bei der Kirchengemeindeordnung alle Fragen des bayerischen Kirchenrechtes gründlich beherrschte und mit dieser Kenntnis die weitgehendste Toleranz in allen religiösen Fragen sowie ein feinfühliges Verständnis für die altüberlieferten Satzungen der mosaischen Lehre verband. Die gesamte bayerische Judenheit ohne Unterschied der

religiösen Anschauungen wird dem auf dem Felde der Ehre gefallenen Helden eine unvergängliche, dankbare Erinnerung bewahren."

Herr Oberregierungsrat Gustav Seiler, dessen Tod wohl höchstwahrscheinlich ist, wenn er auch noch nicht so zweifellos feststeht, daß nicht noch ein schwacher Schimmer von Hoffnung bleiben könnte, sah seine Aufgabe keineswegs darin, eine Mittellinie, also ein **Kompromiss** zwischen Orthodoxie und Reform des Judentums herbeizuführen. Er war vielmehr eifrig bestrebt, Alles, was jüdisches Religionsgesetz ist, zu erhalten und zu stärken, auch den Rabbinern die Befugnisse, die für sie unentbehrlich sind, um ihren schweren Beruf auszuüben, die ihnen nach Verfassung und Edikt, sowie nach den verschiedenen Min.-Entschl. (namentlich Ziff. 4 und 5 d. M.-E. vom 29. VI. 1863) zukommen, aufrecht zu erhalten.

Er war ein idealer Referent. Der Gedanke, daß er wirklich gefallen sein sollte, erfüllt uns mit tiefem Schmerze. Wir sind ihm dankbar für alle Zeit.

Wer aber sagt, er habe eine Mittellinie, ein Kompromiß erstrebt, der hat ihn nicht gekannt. Wenn das übrigens das Ziel der Revision sein soll, so ist sie tot. Eine Revision des Judenediktes, die die Religion zum Kompromißgegenstand machen will, giebt es nicht. Die demokratisch-politische Methode, daß religiöse Grundsätze und Institutionen zum Gegenstand der Abstimmung und des Kompromisses gemacht werden, kann bei dieser heiligen Sache nicht zur Anwendung kommen.

Im Uebrigen ist es nicht richtig, daß die bayerische Staatsregierung derzeit mit der Revision beschäftigt sei. Derzeit hat man an anderes zu denken."

Wir kommen auf diese Angelegenheit noch zurück.



Purim 1915.

Wie ein Alp liegt es auf unser aller Brust. Wie wird im Jahre des Weltkrieges unsere Purimlaune sein? Viel mutet der heurige 14. Adar so mancher jüdischen Familie zu. Für die Dauer eines ganzen Tages möchte er den Gedanken an den Krieg und die Wunden, die er schlug, verdrängen, umflorte Gemüter erhellen und so manches schwer sinnende jüdische Herz, das Tag und Nacht um ein Soldatenschicksal weint, mit der Botschaft erwärmen: Es ist Purim heute, auch in diesem Jahre gilt es, am 14. Adar froh und heiter zu sein!

Heuer wird es sich zeigen, was uns Purim ist: ob eine gequälte Uebersetzung der Fastnachtslaune ins Jüdische, oder eine originale Einrichtung unseres religiösen Lebens. Sein diesjähriges Geschick hängt an dieser Alternative. Von Karnevalstrubel war in diesem Jahre nichts zu merken. Jener ausgelassene Frohsinn, der sonst um diese Zeit zu dominieren pflegte, hätte auch gar zu schlecht zu jenem stummen Ernst gepasst, mit welchem wir seit Wochen und Monden Geschichte atmen. Ist nun die Purimlaune uns nichts anderes als eine jüdische Fastnachtslaune, dann hat auch sie in diesem Jahre nichts bei uns zu suchen. Ist sie aber etwas mehr, hängt an ihrem Dasein ein gutes Stück unseres religiösen Lebens, bedeutet sie uns ein heiliges Vermächtnis unserer Ahnen, als deren Enkel wir uns nur dann be-

greifen dürfen, wenn wir neben ihrem Weinen auch ihr Lachen, neben dem Schlauch ihrer Thränen auch den Reichtum ihres Frohsinns zu erben verstehen; ist uns der Purim ein Tag, den wir nicht missen können, weil sein Fehlen eine schmerzliche Lücke in unseren Kalender und in unser Leben reissen würde, dann kann und darf es nicht taktlos sein, auch in diesem Jahre der Purimlaune Herz und Gemüt zu öffnen.

In die richtige Purimstimmung zu kommen, war niemals leicht. Ich weiß nicht, ob die Bemerkung neu ist, daß der Mensch das Lachen viel schwerer und später lernt als das Weinen. Seine Thränen bringt der Mensch mit auf die Welt. Schon als Säugling kann er weinen. Es ist aber schon ein Zeichen seiner fortgeschrittenen Reife, wenn zum ersten Mal ein Lächeln die Züge des Säuglings verklärt. Auch beim erwachsenen Menschen bedarf es immer eines viel stärkeren Reizes, um ihn heiter zu stimmen, als erforderlich ist, damit er ernst bleibe. Ja, bei den meisten Menschen bedarf es zum Ernstsein überhaupt keines Reizes. Ihre normale Stimmung ist ernst, ihre Heiterkeit dagegen wartet, bis man sie ruft und lockt. Vielleicht hat daran auch der Psalmist gedacht, wenn er den strahlenden Aufgang der Morgensonne mit dem Hervortreten des „Bräutigams" aus seiner Hülle vergleicht. Wenn wir Menschen uns freuen sollen, so bedarf es hierzu immer eines stimulierenden Anlasses. Nur wenn außerordentliche Ereignisse freudiger Art das graue Einerlei unseres Alltags durchbrechen, verstehen wir zu jubeln. Die gewöhnliche Tagesarbeit läßt unsere Pulse nicht höher schlagen. Anders die Sonne. Sie strahlt an jedem Morgen so hell, so froh, so warm — als ob jeden Tag Hochzeit wäre...

Weil es viel schwerer ist, heiter zu sein, als ernst zu sein, war es niemals leicht, in die richtige Purimstimmung zu kommen. Dazu kommt, daß es mit der Rolle, die der Purim in unserem Dasein spielt, eine eigene Bewandtnis hat.

Weil ein Weingelage der mittelbare Anlaß zum Beginn des Purimdramas: zu Waschtis Sturz und Esthers Erhebung war, und weil ein Weingelage zu Hamans Sturz und Mordechais Erhebung, also zum glücklichen Abschluß des Purimdramas führte, hat rabbinische Anordnung bestimmt, להשתכר ביין, sich am Purim durch Wein zu berauschen. Nur körperlich Schwache und im Wein-

rausch zu Ausschreitungen Neigende sind von dieser Pflicht befreit. Immerhin kann sich das Religionsgesetz eine richtige Purimlaune ohne Wein nicht denken. Ja, wir werden von derselben Stelle, die unser gesamtes religiöses Leben geordnet hat, im Namen der Religion verpflichtet, am Purim im Weingenuss ein Uebriges zu tun und selbst eine einschläfernde Umnebelung des Bewusstseins nicht zu scheuen. Es giebt wenige Stellen im Religionsgesetz, wo so leicht Friktionen mit dem Modernismus entstehen, wie hier. Die religiöse Pflicht der Purimtrunkenheit will den landläufigen Vorstellungen von religiöser Würde und Erhabenheit nicht recht behagen. Man denke: die biblische Tatsache, daß eine Weinlaune Achaschweroschs das Schauspiel der Estherrolle schürzte und entwirrte, vermag das Judentum nicht anders zu verewigen, als indem es allen Generationen des jüdischen Volkes Trunkenheit am 14. Adar zur religiösen Pflicht erhebt! Wie weit die shocking-Empfindung für den Purimrausch als religiöse Pflicht auch in konservativen Kreisen verbreitet ist, beweisen die unglaublichen Estherhypothesen, zu welchen sich vor einigen Jahren ein sonst konservativer Altertumsforscher verstieg, der inzwischen auch in diesen Blättern demaskiert werden mußte. Wir sollten aber niemals vergessen, daß dieses degoutierte Sichabwenden von dem Purimrausch nur ein Produkt jener leidigen Sucht des Umfrisierens ist, dem sich die Thora seit Jahr und Tag unterziehen muß, um unseren ästhetischen Begriffen gefälliger zu werden. Es geht nun einmal nicht an, aus der jüdischen Religion ein sublimes Gewebe philosophischer Gedanken zu machen. Dagegen bäumt sich die allzu konkrete Handgreiflichkeit ihrer Forderungen auf, die nicht einmal davor zurückschrecken, die Sensationen der Weinlaune in den Dienst der religiösen Erziehung zu stellen

Zu einer richtigen Purimstimmung gehören aber neben erhöhten Tafelfreuden noch drei andere Dinge: eine offene Hand, ein freundliches Herz und ein freier Kopf.

Zuvörderst eine offene Hand. Wir sollen am Purim an die Armen denken. Ja, wir sind verpflichtet, להרבות במתנות לאביונים, unsere Hand am Purim noch weiter zu öffnen. als sonst im Jahre. Und unser Herz soll am Purim deutlicher als sonst empfinden, wie arm wir ohne Freunde wären. Daher reiht sich den Armen-

spenden auch die Pflicht לשלוח מנות לריעים an, durch Präsente der Freundschaft der Freunde zu gedenken. Zum dritten soll unsere geschäftliche Tätigkeit ruhen. אין לעשות מלאכה בפורים ומי שעושה בו מלאכה אינו רואה מאותה מלאכה סימן ברכה לעולם. „Man unterlasse das Arbeiten am Purim, die Arbeit an diesem Tage bringt keinen Segen.“ Nur Arbeiten שא"צ עיון גדול, die den Kopf nicht mit Beschlag belegen, sind erlaubt.

Will man zusammenfassend das Wesen der Purimstimmung kennzeichnen, so wird man sagen können, sie ist ebenso entfernt von ausgelassener Fastnachtslaune wie von der Schwere jenes düsteren Ernstes, der keine Heiterkeit kennt, weil er jede frohe Seelenstimmung mit dem Gedanken ihrer Vergänglichbkeit belastet und ihrer darum niemals so recht froh zu werden vermag. Es giebt Menschen, die Tag und Nacht an ihr Geschäft denken. Wenn sie aufstehen und wenn sie sich niederlegen, ist ihr erster und letzter Gedanke das Geschäft. Sie werden niemals richtige Purimstimmung haben. Denn Purimlaune setzt einen freien Kopf voraus. Dann giebt es wieder Menschen, die sich wohl die Zeit gönnen, um fern von Geschäften auch einmal einen Tag des Frohsinns zu verleben, allein sie wollen an solchen Tagen nur sich selbst gehören und nicht gestört sein durch grämliche Gedanken, die sie mitten in ihrer Freude an den Ernst des Lebens mahnen. Auch sie werden niemals richtige Purimstimmung haben. Denn Purimlaune setzt ein freundliches Herz für die Freunde und eine offene Hand für die Armen voraus. Man muß schon so sein und so tun, wie der Schulchan Aruch es will, um jene aus trunkener Laune und ernster Würde gemischte Stimmung zu erleben, die man Purimlaune nennt.

Sollte dieser Purim wirklich nicht in das Jahr des Weltkrieges passen? Ich meine, er kommt uns gerade 1915 wie gerufen. Denn gerade wir Zuhausgebliebenen, die wir so manchen unter uns haben, der wohl keinen Tornister, dafür aber ein mindestens ebenso schweres Sorgenbündel schleppt, der wohl nicht mit der Waffe, dafür aber mit dem Leben kämpft, der wie ein Kämpfer blutet, ohne je als Held zu sterben — bedürfen in diesem Jahre eines lieben Freundes, der uns unter Lachen und Weinen ernst und heiter stimmt. Eine ungemischte Heiterkeit

ist auf die Dauer so unerträglich wie ein ungemischter Ernst. In jedem Jahre, anno 1915 ganz besonders. Mehr als je bedürfen wir in diesem Jahre eines Freundes, der uns lehrt, wie man sich das Leben versüßt, ohne es zu verträumen, wie man sich das Leben vertieft, ohne sich's zu vergällen. Der Purim ist ein solcher Freund. Er sei uns willkommen.

R. B.

Zukunftsmusik.

Ueber Möglichkeiten einer künftigen Gestaltung der jüdischen Verhältnisse nach dem Kriege wird sich ein nüchtern wägender Sinn keinen vorzeitigen und unfruchtbaren Illusionen hingeben. Das Eine wissen wir: es wird jahrzehntelanger Arbeit bedürfen, um die furchtbaren Wunden zu heilen, die der Krieg dem jüdischen Gemeindeleben im Osten schlug. Einst blühende Gemeinden haben aufgehört zu sein, und über ihren Trümmern schwebt die Frage, ob es in Zukunft überhaupt wird möglich sein, über ihren Wiederaufbau hinaus den Wunsch nach Besserung und Ausgestaltung, wie er schon vor dem Kriege bestand, in seiner ehemaligen Kraft, durch die allein seine Verwirklichung möglich schien, wieder aufleben zu lassen. Es können aber auch noch Wunder geschehen. So nüchtern darf unser Sinn nicht wägen, um die Möglichkeit ausserordentlicher Waltungen von der Hand zu weisen. Der wichtigste politische Faktor bleibt immer noch unser alter Gott.

Politische Wetterprophetie war von jeher eine Lieblingsbeschäftigung des Zionismus. Er kann diesen billigen Sport auch in der Kriegszeit nicht lassen, daher vor kurzem im Verlag von A. Marcus & E. Weber in Bonn eine Broschüre von Wlad. W. Kaplun-Kogan: „Der Krieg, eine Schicksalsstunde des jüdischen Volkes“ erschien. Der Grundgedanke dieser Schrift lässt sich kurz wie folgt formulieren:

Deutschland siegt. Eine neue Zeit für die Judenmassen des Ostens bricht an. Während das 19. Jahrhundert die Juden des Westens als Menschen emanzipierte, wird das 20. Jahrhundert für die Juden im Zeichen der Emanzipation des jüdischen Volkes stehen.

„Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Krieg 1914 eine gründliche Aenderung in den Rechtsverhältnissen, die das Zusammenleben der Nationen regulieren, zur Folge haben wird. Der deutsche Sieg — und die Deutschen müssen siegen, und sie werden siegen, weil es die grosse deutsche Sache erfordert und weil es für die Kultur Europas eine Notwendigkeit ist — der deutsche Sieg, sage ich, wird eine Befreiung der Juden und anderer Völker in den Grenzgebieten Russlands herbeiführen. Die Juden, die in

kompakten Massen als ein Volk zusammenwohnen, werden einem modernen freiheitlichen Staat angegliedert, der die Gleichberechtigung der Juden als Menschen schon längst anerkannt hat. Es wird sich also nunmehr nicht darum handeln, den Juden als Menschen gewisse Rechte zu gewähren, nein, es gilt nun, den Juden als einem Volk völkische Rechte einzuräumen. Denn es wird nicht mehr genügen, das gleiche Recht allen zu verleihen, sondern verschiedene Rechte verschiedener Nationen durch ein oberstes Reichsgesetz, das über den Nationen steht, zu bestimmen." (S. 6f.)

Das ist der Grundgedanke, um den sich alles andere in der Schrift als ausführendes und begründendes Beiwerk gruppiert.

Eine Kritik der politischen Ausführbarkeit dieser Idee fällt nicht in den Bereich unserer Aufgabe. Wir beschränken uns darum auf die Frage: Ist der Verfasser fest überzeugt, dass die Menschengruppe, die er „jüdisches Volk" tituliert, sich auch selber in des Verfassers Sinn als jüdisches Volk begreift? Einen wesentlichen Unterschied zwischen der Emanzipation der Juden als Menschen und der Emanzipation der Juden als Volk scheint der Verf. völlig übersehen zu haben. Dass die Juden Menschen sind, haben die Juden selber nie bezweifelt, ob sie aber ein Volk im zionistischen Sinne des Wortes sind, das bildet, wie dem Verf. bekannt sein dürfte, seit Jahr und Tag einen Gegenstand heftiger Diskussionen im Kreise des jüdischen Volkes selbst. So ganz einfach dürfte demnach das Projekt des Verfassers sich nicht realisieren lassen, solange wenigstens die melodischen Grundweisen seiner Zukunftsmusik nur bei einem kleinen Bruchteil des jüdischen Volkes Verständnis und Beifall finden. Ja, wir gehen sogar noch weiter und meinen in unserer Einfalt, dass selbst dann, wenn heute im Osten nur die Emanzipation der Juden als Menschen — besser ist's zu sagen: als Bürger — in Frage stände, die Lösung dieser Frage im Kreise des jüdischen Volkes selbst zu Diskussionen führen würde, die uns westlichen Juden ebenso unglaublich wie peinlich wären. Wir brauchen uns nämlich nur in der Geschichte unserer eigenen Emanzipation ein wenig umzuschauen, um zu wissen, dass der Widerstand, den der Emanzipationskampf im 19. Jahrhundert besiegen musste, im jüdischen Kreise selbst gewichtige Träger und Nährer besass. Wir verweisen auf den 16. der „Neunzehn Briefe über Judentum", wo Ben Usiel seine Ansicht darlegt

über die Frage, „die jetzt so vielfach die Gemüter bewegt, über „Emanzipation“; ob ich im Geiste des Judentums sie für möglich, für Pflicht dahin zu streben, für wünschenswert sie achte“ und auf einen höchst instruktiven, „Die Antiemanzipationsversuche des Pressburger Rabbinats“ überschriebenen Artikel, der vor 70 Jahren in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ erschien und den wir, weil er als kulturhistorisches Dokument eine kurze Auferstehung verdient, hier wörtlich zum Abdruck bringen:

„Wohl seit langer Zeit ward die allgemeine Stimmung nicht so aufgeregt, wie durch die Nachricht, dass das Rabbinat in Pressburg die Emanzipation der ungarischen Israeliten geradezu zu verhindern strebt. Man ist aller Orten empört. Also die Ketten, die an unseren Armen klirren, die gelben Läppchen, die an unserem Brustlatz kleben, sollen im Namen der Religion verewigt werden? Während alle europäischen Glaubensgenossen mit aller Anstrengung die bürgerliche Gleichstellung erstreben, wagen es einige Dunkelmänner in Pressburg, ihnen allen, der Stimme der Zivilisation, der Gesittung, der Stimme der gedrückten Menschheit, der Stimme der Religion entgegen, die Knechtschaft als einen wünschenswerten, als einen beizubehaltenden Zustand zu erstreben, zu bezeichnen? Welch ein Hohn und welche Frechheit! So hätten wir alle vor, das Judentum zu vernichten, nur Ihr nicht, verknöcherte Seelen, vermoderte Geister? So wäre das Judentum eine Religion, die nur bestehen kann unter der Zuchtrute des Drängers, unter den Fesseln der Drücker, hinter Gefängnisriegeln, in der Kerkernacht? Welch eine Schmach! Hiefür giebt es kein Wort rechter und vollständiger Bezeichnung. Daran ist aber auch ein jedes Wort vergeudet. Ihr seid wahrlich nicht des Blutes eurer Väter und des Schweisses eurer Brüder wert — Ihr seid aber auch gerichtet — Ihr seid der Verachtung heimgefallen! — — Aber nicht allein bei uns, auch bei euren ungarischen Brüdern, die erst vor kurzem durch ihre Deputation eine Petition bei den hohen Reichsständen eingegeben.“

Was sagt Herr Wlad. W. Kaplun-Kogan dazu?

X.

Präventivkriege.

An der Grenzscheide von Völkerrecht und Völkermoral nistet die Frage, ob Präventivkriege sittlich sind oder nicht. Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob man es ablehnt, in das Völkerleben Erwägungen der Individualethik hineinspielen zu lassen und es vorzieht, die letztere, wenn es sich um das Heil der Staaten handelt. durch eine Art Kollektivmoral zu ersetzen, oder ob man die sogenannte Philistermoral nicht für unwert achtet, auch im Völkerrate gehört zu werden. Wer blos mit Gedanken der Staatsnotwendigkeit operiert und jedem Einfluss sentimentaler Reflexionen über Einzelglück auf die äussere Politik des Staates schroff entgegentritt, wird den sittlichen Charakter des Präventivkrieges ohne weiteres konzedieren, weil im Sinne der absoluten, ihren eigenen Gesetzen folgenden Staatsraison auch ein Präventivkrieg, der einer künftigen Gefährdung des Staates vorbeugen will, eine Staatsnotwendigkeit sein kann. Anders wird jemand urteilen, der den Krieg als notwendiges Uebel, als eine im unabweisbaren Interesse des Staates der Individualethik abgetrotzte Konzession begreift. Wer so unmacchiavellistisch denkt, dass er die politische Sphäre mit Reminiscenzen aus der Kinderfibel durchsetzt, wird das folgerichtige Bestreben zeigen, das Uebel des Krieges auf das notwendige Mass zu beschränken und jedes Ueberschreiten dieses Masses, wenn es nicht der Notwendigkeit des Augenblicks entspricht, auch dann, wenn es künftigem Schaden vorbeugen will, als unsittlich verwerfen.

Bekanntlich hat sich Bismarck einmal als Gegner von Präventivkriegen bekannt. So eisern war der eiserne Kanzler nicht, um den Krieg auch als Vorbeugungsmassregel zu wünschen, wenn er sich davon irgendwelchen politischen Vorteil versprach. Umso überraschender wird es manchem sein zu hören, dass im jüdischen Staate, den man sich gerne als Insel der Seligen vorzustellen pflegt, Präventivkriege keineswegs als unsittlich galten.

Das Religionsgesetz unterscheidet מלחמת מצוה und מלחמת רשית. (Vgl. Sota 44b und רמ"בם הל' מלכים 5, 1). Unter מלחמת מצוה sind מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם (רמ"בם das.) also die von der Thora angeordneten Offensiv- und

Devensivkriege zu verstehen. מלחמת רשות sind sonstige Kriege, die den Zweck haben, להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ישמעו (das.) das Gebiet des jüdischen Staates zu erweitern oder seine Grösse und seinen Ruf zu erhöhen. Was mit diesen Schlussworten gemeint ist, wird im לחם משנה z. St. erläutert: דהכוונה שיראו ממנו ולא יבאו עליו והיינו למעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו: Wenn der Rambam unter מלחמת רשות auch solche Kriege versteht, die den Zweck haben, להרבות בגדולתו ושמעו, so ist diese Bezeichnung nur eine Umschreibung dessen, was in der Gemoro unter מלחמת רשות verstanden wird: Kriege, die den Feind rechtzeitig schwächen sollen, um einem künftigen Angriff vorzubeugen, also — Präventivkriege.

Eine oberflächliche Denkweise könnte nun allerdings daraus, dass Präventivkriege im jüdischen Altertum nur als רשות und nicht als מצוה galten, den Schluss folgern, als ob auch im Sinne der Thora Präventivkriegen im Vergleich zu Pflicht- und Notkriegen ein Makel moralischer Minderwertigkeit anhafte. Das ist aber nun durchaus nicht der Fall, wie schon ein flüchtiger Blick in die halachischen Normen zeigt, die den Unterschied zwischen מלחמת מצוה und מלחמת רשות im einzelnen feststellen und wie aus einer genauen Ueberlegung erhellt, worin im allgemeinen der Unterschied zwischen מצוה und רשות besteht. Die Proklamation einer מלחמת מצוה konnte der König aus eigener Machtvollkommenheit erlassen, ohne die Zustimmung des בית דין einholen zu müssen. Bei einer מלחמת רשות war das Einverständnis des Sanhedrin erforderlich. Es wird aber doch wohl niemand behaupten wollen, dass ein Präventivkrieg, der mit Zustimmung des Sanhedrin unternommen werden konnte, blos deshalb, weil hierbei die Machtbefugnisse des Königs eingeschränkt waren, im Sinne der Thora als moralisch minderwertig gelte. Ebenso unsinnig wäre es, einen רשות-Krieg blos deshalb, weil ihn die Thora nicht als מצוה vorschreibt, moralisch niedriger zu bewerten als einen מצוה-Krieg. Denn auch sonst, wo immer im Gesetz רשות und מצוה sich scheiden, steht das Erlaubte und freiwillig als מצוה Uebernommene eben darum, weil es letzthin doch als מצוה geübt wird, an innerem moralischem Gewicht hinter dem als מצוה Vorgeschriebenen nicht zurück.

Die Tatsache bleibt bestehen, dass im jüdischen Staate auch Präventivkriege möglich und sittlich waren. Das eine folgt aus dem andern: weil sie möglich waren, daher waren sie auch sittlich.

Denn unter einem ganz anderen Gesichtspunkte sind die Kriege, von welchen das Religionsgesetz spricht, zu beurteilen, als solche, die aus modernpolitischen Motiven modernpolitische Ziele verfolgen. In unserer Denkgewohnheit, die alles Religiöse abschleift und es zum Tiefstand platter Alltäglichkeit nivelliert, ist es begründet, wenn uns Begriffe wie מלחמת מצוה und מלחמת רשות nicht in ihrer ursprünglichen Schärfe gegenwärtig sind, wir vielmehr geneigt sind, wie so manches andere im Religionsgesetz auch diese Begriffe durch die alles erdrückende Walze des Ausgleichs von Lehre und Leben verflachen zu lassen. Wir sollten aber doch bedenken, dass Kriege, zu deren Charakteristik das Religionsgesetz solch heilige Begriffe wie מצוה und רשות anwendet, mit einem ganz anderen Massstabe gemessen werden müssen, als moderne Kriege. Die Kriege des Religionsgesetzes waren heilig, weil der Staat, der sie führte, selber heilig war. Daher kann auch der Gesichtspunkt, unter welchem wir heute einen modernen Präventivkrieg moralisch bewerten, nicht auch dort massgebend sein, wo das Schwert gezogen ward, למיעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו, um das Götzentum in seinen Trägern vorbeugend zu schwächen, um das heilige Land vor einer Ueberschwemmung durch das Unheilige zu sichern. —

Wie nötig es ist, sich gerade in unseren kriegerischen Zeitläuften die Inkommensurabilität jüdischer und moderner מלחמות stets präsent zu halten, beweisen gewisse Vorkommnisse des Tages, die ebenso betrüblich wie erheiternd wirken. Kam da jüngst ein besorgter Familienvater, der sich für einen Talmudisten hält und einen Sohn im Felde hat, und verwies auf Chulin 17a und רמב"ם a. a. O. 8. 1, woraus doch klar hervorgehe, dass Feldsoldaten ohne weiteres נבלות וטרפות ובשר חזיר usw. essen dürfen und fragte, warum denn zur Zeit nur aus אונס-Gründen konzediert werde, was doch religionsgesetzlich gar nicht verboten sei. Ich hätte ja auf רמב"ן verweisen können, der die Ansicht des רמב"ם verwirft, doch ich beschränkte mich auf die Antwort: Bevor die הלכות מלכים auf den europäischen Krieg angewendet werden können, muss erst festgestellt werden, ob er als מלחמת מצוה oder מלחמת רשות zu betrachten sei; bis aber diese Feststellung gelingt, wird der europäische Krieg sicherlich schon zu Ende sein.

R. B.

Die noachidischen Gesetze.

von Dr. A. Debré.

(Fortsetzung).

Heute, da ich im 12. Hefte Jahrg. I der „Jüdischen Monatshefte“ meinen von sinnentstellenden Druckfehlern und stilwidrigen Duletten wimmelnden[1]) Aufsatz, nochmals überfliege, bleibt mein Auge an der Bemerkung von den Lehranstalten der vormosaischen Zeit haften. Ob wohl der eine oder andere von den freundlichen, meist wohl mit der Aufmerksamkeit eines Kulturmenschen darüber hinhuschenden Lesern es versucht hat, sich von dem Leben an diesen בתי מדרשים ein Bild zu machen? Interessant wäre es jedenfalls gewesen, wenngleich das Gelingen eines solchen Versuches ziemlich zweifelhaft sein mag.

Wie weit die Gründung dieser Schulen zurückgeht?

אמר ר' חמא בר חנינא מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם היו במצרים ישיבה עמהם שנא' לך ואספת את זקני ישראל היו במדבר ישיבה עמהם שנא' אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנא' ואברהם זקן בא בימים יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנא' ויהי כי זקן יצחק יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנא' ועיני ישראל כבדו מזוקן אליעזר עבד אברהם זקן ויושב בישיבה היה שנא' ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו (יומא כ"ח:)

---

[1]) Hier nur die nötigsten Korrekturen:

S. 428 Zeile 4ff. muss es heissen: Sähen wir aber auch von den speziellen Rechtssätzen ab, so bliebe immer noch die Frage, ob das Verbot von אבר מן החי, das Verbot der Blutschande, der Gattungsmischung, — denn auch כלאים figuriert, wenngleich nicht unter den ז' מצות so doch im Gesetzkodex der בני נח — unter den Prinzipien eines Naturrechts mit aufgeführt werden könnte. Für כלאים wird wohl jeder die Unmöglichkeit zugeben. Wird doch etc.

S. 429 in dem grösseren Citat aus רמב"ם ist statt: ויקל — ויקבל statt מפני הכרת הדעת — מפני הכרעת הדעת zu lesen.

S. 430 Anm. 2. Statt S. S. 4 — S. S. 425. Anm. 3. Statt פורש — פירש S. 431. Statt Mehlopfer — Mahlopfer, wobei die Klammer hinter Friedensopfer zu stehen hat.

R. Chamah Sohn Chaninah sagte: Seit den Tagen der Väter schwand das Lehrhaus nicht mehr aus der Hebräer Mitte. Sie waren in Aegypten, die Jeschibah war bei ihnen, denn so heisst es: Gehe und sammle mir die Weisen[1]) Israels; sie waren in der Wüste, die Jeschiba war bei ihnen, denn so heisst es: Sammle mir 70 von den Weisen Israels"; Abraham war ein Weiser und sass im Lehrhaus, denn es ist gesagt: „Der Weise Abraham war alt geworden"; unser Vater Isak war ein Weiser und sass im Lehrhaus, denn es ist gesagt: „Und es war, als Isak ein Weiser geworden"; Jakob war ein Weiser und sass im Lehrhaus, denn es ist gesagt: „Und die Augen Israels waren trüb vom Studium"; Elieser, der Knecht Abrahams, war ein Weiser und sass im Lehrhaus, denn es ist gesagt: Abraham sprach zu seinem Diener, dem Weisen seines Hauswesens, der da schaltete über all das Seinige", der auch nach der Ansicht unserer Alten, seines Herrn Lehre verbreitete.

Ein wundervolles Wort für die Kanzel, ich weiss es. Aber wir wollen über der Predigt auch das Faktum nicht vergessen: Von Abraham bis zur Sinaioffenbarung fand die Lehre immer einen Ort, von dem aus sie weit ins Volk hineinklang. In Aegypten war es sogar ein ganzer Stamm, der das Lehrprivileg innehatte:
רמבם הלכות עכו"ם פ"א ה"א: ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ללמד והושיבו בישיבה ללמר דרך ה' ולשמר מצות אברהם ... ומעולם לא עבד שבט לוי עכו"ם (תנחומא וארא רמז ו' יומא ס"ו.)
Selbst ein Pharao hatte Respect vor dieser Aufgabe der Söhne Lewis.
אמר ריב"ל שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך אמר להם פרעה בשביל שאתם פנויים אתם אומרים נלכה ונזבחה לאלקינו
Sie waren von jeder Lastarbeit befreit. Im Tore des Lagers lehrten und richteten sie. Dorthin wandte sich Moses mit seinem Rufe: „Wer es mit Gott hält, komme zu mir". Zu Füssen eines Abraham sassen im Laufe eines langen Lebens gewiss viele Tausende von Schülern, Schüler, die ihn von Haran nach Canaan begleiteten, (ואת הנפש אשר עשו בחרן (סנהדרין צ"ט: und ihm sogar Kriegsgefolgschaft leisteten. וירק את חניכיו: נדרים ל"ב. רב אמר שהוריקן בתורה א"ר אביה א"ר אלעזר מפני מה נענש א"א ונשתעבדו בניו למצרים מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים

[1]) Über זקן siehe: קדושין ל"ב: ר' יוסי הגלילי אומר אין זקן אלא מי שקנה חכמה ... אפי' יניק וחכים ועיי' גם רמב"ם הלכ' ת"ת פר' ו' ה"ט

Indessen hören wir schon vor den Tagen dieses Patriarchen von dem Lehrhaus eines שם ועבר. Dorthin ging man nicht blos zum Studium, sondern auch um Gott zu erfragen. (בראשית כ"ה כ"ב רש"י וב"ר) Denn die bedeutendsten jener Schulhäupter waren Propheten. Schon in dieser Urzeit finden wir ein Vorbild der späteren Prophetenschulen. Von Sem und dessen Vater Noach war auch Abraham in die göttliche Lehre eingeführt worden, er, der starke Denker, der in götzendienerischer Umgebung die Haltlosigkeit des Fetischdienstes eingesehen und durch mutiges Eintreten für seine Ueberzeugung sich eine Anklage wegen Gottlosigkeit zugezogen hatte. Vor Nimrods Verfolgung war er zuerst in eine Höhle und dann in die Jeschiba von Noach und Sem geflüchtet. וידע אברהם את ה' מבן ג' שנים וילך בדרכי ה' כאשר הורהו נח ושם (סה"י). Von Noach führt dann die Kette der Tradition über שת (אנוש[1] חנוך מתושלח zu אדם (עיי' ב"ר פרשה כ"ד ור' משה האגיז בספרו על המצות) הראשון. Ob wir in diesen Geschlechtern vor Noach schon בתי מדרשים haben, oder ob es nur einzelne Häuser gab, in denen die Lehre von Vater auf Sohn oder Enkel übermittelt ward, lässt sich wohl nicht feststellen.

Lange Jahre hat das Studium damals beansprucht. יעקב שמש את אברהם ט"ו שנה ואת שם נ"ח שנה שמש שם את מתושלח צ"ח (פדר"א) Jakob war als Schüler 16 Jahre bei Abraham, bei Sem 58. Sem bei Methusalem 98. Jakob war nach dieser Tradition als vierjähriger Knabe zu Abraham gekommen. als 19jähriger Jüngling zu Sem, der wohl in באר שבע[2]) sein Lehrhaus hatte. (vgl. מהרש"א מגילה י"ז) Dort hielt er sich auch vor der Rache Esaus von seinem 63. bis zu seinem 77. Jahre verborgen (vgl. auch רש"י בראשית כ"ח ט') — ein wahrer יושב אהלים. Dass die Uebermittlung der Lehre mit der an unseren heutigen Hochschulen nicht zu vergleichen, ist klar. Im engsten Verkehr mit dem Lehrer erlernte man bald aus dessen praktischen Verhalten, bald aus dessen gelegentlichen Bemerkungen oder zusammenhängenden Ausführungen gottgewollte Lebensführung, höchste Erkenntnis über Gott und Natur — wohl gar auch technische Erfahrungen. Ein Stundenplan ist uns aus jener Zeit leider nicht überkommen. Aber mochte auch der Unterricht mehr ein

---

[1]) אמנם עיי' רמב"ם ע"ז פ"א ואנוש עצמו מן הטועים

[2]) Die Tradition, die Malkizedek mit Sem identifiziert, versetzt uns ja auch nach Palästina als die Stätte seiner Wirksamkeit.

gelegentlicher sein, so musste er doch ein riesiges Wissensgebiet umfassen, wenn so lange Jahre der Schulung erforderlich waren. Denn den Typus des bemoosten Hauptes haben wir unter jenen Studenten mit keiner Spur gefunden.

Angesichts dieses Dauerstudiums wundert man sich über den Rambam, der die Vorschriften für die בני נח in etwa 2 Abschnitten seiner הלכות מלכים zusammenstellt und einen dicken Strich darunter macht mit seiner Bemerkung:

אין מניחין איתן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע ואם עסק בתורה או שבת או יחדש דבר מכין אותו ועונשין או מודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג (פ"י ה"ט)

Wir lassen es nicht zu, dass sie das Gesetz erneuern und sich nach eigenem Ermessen Gebote geben. Entweder sollen sie zum Judentum übertreten und alle Gebote annehmen, oder sie sollen bei ihrer Lehre bleiben, nichts hinzufügen noch vermindern. Wenn sie Thora lernen oder einen Ruhetag halten oder sonst was Neues einführen, so züchtigt und straft man sie und macht sie darauf aufmerksam, dass darauf Todesstrafe stehe! aber wir haben dieses göttliche Urteil nicht zu vollstrecken.

Der Verfasser von תורה תמימה meint sogar: והעסק בז' מצות דידהו מועט וקל אם כן אין לו דרך להתעסק כי אם במלאכה (בראשות ח' כ"ב) Das Studium ihrer 7 Gebote ist geringfügig und leicht; daher hat der vorsinaïtische Nichtjude, wenn er sich beschäftigen will, nur die Möglichkeit praktischer Arbeit.

Besonders diese letztere Ansicht scheint mit ישיבות der בני נח und langjährigem Besuch derselben gar nicht zu rechnen. Wohingegen nach רמב"ם — selbst wenn man annehmen wollte, dass er mit seinen 2 פרקים die göttliche Lehre der בני נח für erschöpft hielt — ein intensives Studium der סתרי הטבע der Naturwissenschaften (eine Art Erkenntniss Gottes aus der Natur) einen längeren Aufenthalt an den Hochschulen immerhin noch erklärlich finden lässt. Zudem dürfte wohl auch der Rambam zugeben, dass z. B. das Verbot des Götzendienstes, so wie er es im יד חזקה aufführt, eher Kapitelüberschriften zu diesem Gesetze als eine erschöpfende Behandlung dieser Materie darstellt. Um zu wissen, was כדרכה ist — denn nur auf eine den betreffenden Götzen speziell zukommende Verehrung stand die Todesstrafe — musste man eine ge-

naue Kenntnis der damaligen Götzenkulte besitzen, deren ausführliche Erörterung bei der Behandlung dieses Gebotes nicht zu umgehen war. Nicht umsonst berichtet die Gemarah: ע"ז י"ד von einer מסכת ע"ז Abrahams, die die unsere an Grösse etwa 100 Mal übertreffen mochte[1]). Es würde demnach auch Rambam annehmen, dass die anderen noachidischen Gebote in ihren Einzelbestimmungen weiter ausgebaut waren, als es uns unsere Ueberlieferung an die Hand giebt, dass die vorsinaïtischen Richter und Führer im Sinne und zum Schutze dieser Gesetze auch Verordnungen erlassen durften, ohne das oben erwähnte (rambamsche) Verbot לא יוסיף ולא יגרע zu übertreten.

Das Kapitel der דינים, über das zwischen Rambam und Ramban eine Meinungsverschiedenheit besteht, würde, falls der letztere m Rechte wäre, den בני נח ein weites Studienfeld eröffnen. Nach Rambam gebietet diese Forderung der Rechtspflege nur die Einsetzung von Gerichtshöfen, die auf Grund der 6 anderen Gebote göttlichem Willen auf Erden Geltung verschaffen sollten. Ramban verficht dagegen die Ansicht, dass unter דינים fast alle Gesetze der Thora mit einbezogen wären, die die Beziehungen der Menschen untereinander regeln. Für Ramban spricht der Gedankengang unserer Gemarah: סנהדרין נ"ו, wie dies der לחם משנה zu הלכות מלכים פ"ט הי"ד mit leuchtender Klarheit nachweist:

Dort führt man nämlich gegen die von Rabbi Jochanan interpretierte Boraitha, welche דינים unter den 7 noachidischen Geboten nicht mit aufzählt, eine andere Boraitha an, nach der erst in Marah für das Volk Israel zu den noachidischen Gesetzen die Gebote des Sabbath, der Elternverehrung und der דינים hinzugefügt wurden. Diesen Gegensatz will R. Acha bar Jakob durch die Erklärung ausgleichen, dass zwar schon für die בני נח ein Civilrecht bestand, neu aber sei der Befehl gewesen, Organe zur Handhabung dieses Rechts zu schaffen. Diese Antwort findet aber keinen Anklang, da eine 3. Boraitha feststellt, dass auch die בני נח verpflichtet seien in jeder Provinz und in jeder Stadt Gerichtshöfe einzusetzen. Die Gemarah kommt dann zum Schluss, dass die zweite Boraitha, die behauptet, dass דינים erst in Marah neu hinzukamen, die Meinung des תנא דבי מנשה vertrete, der aus den ז' מצות in der Tat דינים

---

1) בגמרא דילן כתיב ד' מאה פירקי והרב יהודה בר ברזילי גרס שית מאה פירקי עיי' פירושו על ספר יצירה שהוציא לאור הד"ר דוד קויפמאנן דף ק'

ausschaltet, dessen Ansicht aber in der הלכה nicht recipiert wurde. Es ergiebt sich also, dass unsere Gemarah unter דינים sowohl das Gebot der Rechtspflege als auch bestimmte Gesetze, die mit den 6 anderen noachidischen Geboten nicht identisch sind, miteinbegreift.

Die Theorie des Ramban teilt, wie der לחם משנה dort bemerkt, auch Raschi, und zwar verweist der מעשי למלך על הלכות בית הבכירה דף צ"ג ע"ג auf גיטין דף ט'. Dort erklärt Raschi die Bestimmung: „dass alle von nichtjüdischen Gerichtshöfen ausgefertigten Urkunden, (חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים ושטרי הודאות ומתנות) selbst wenn die Unterfertigten Nichtjuden sind, Gültigkeit haben", damit, dass die Nichtjuden ja an Civilgesetze gebunden seien. Diese Meinung Raschis würde auch dadurch nicht hinfällig, dass wir als פסק הלכה gegen Raschi annähmen: נכרים מדאורייתא לאו בני עדות נינהו. Ebenso wie für Mose und Aaron alle Gesetze der Thora gültig sind, und trotzdem die Aussagen des einen über den andern, ohne dass wir an deren Glaubwürdigkeit zweifeln, vor dem jüdischen ב"ד keine Gültigkeit haben, ist es mit der Aussage eines נכרי. Gewiss, könnten wir sagen, gelten für die בני נח alle jene Gesetze, die Kauf, Verkauf, Darlehen u. dgl. auch für uns regeln, gewiss zweifeln wir nicht an der Wahrheit ihrer Worte; aber ihr orensischer Wert ist durch die oben bezeichnete Grenze eingeschränkt מטעם גזרת הכתוב[1].

Auch die Tradition, die von שלשים מצות בני נח (חולין צ"ב) spricht, is. leichter mit der Ansicht eines רמב"ן als mit der des רמב"ם in Einklang zu bringen. Wie freilich dieser Rahmen der 30 Gesetze nach רמב"ן auszufüllen wäre, lässt sich auf Grund der Daten unserer Tradition wohl kaum feststellen. Der תורה תמימ' zu בראשית ב' ט"ו meint zwar:

ולדעת רמב"ן י"ל ע"פ מ"ש בב"ק ד': תנא ר' חייא עשרים וארבעים אבות נזיקין וחשיב שם כל פרטי הזיקות שבדיני ממונות כמו אלה שחשיב הרמב"ן ולפ"ז צא וחשוב שש מצות החשובות לפנינו (לבד מצות דינים) ועשרים וארבע מצות פרטיות הכללות במצוה כללית אחת דינים הרי שלשים מצות

[1]) עיי' חדושי כתב סופר על מסכת גיטין דף כ"א ע"ג ד"ה והנה: ולפע"ד נראה בשאר שטרות כמו שטר מכר וכדומה כיון דאתברר ע"י ערכאות דהמעשה אמת דלא משקרי דלוה או מכר רק גזה"כ הוא דפסולים לעדות כמו קרובים אפי' משה ואהרון והיינו שאין ב"ד יכולין להוציא ע"י עדים קרובים או עדות נכרי אבל המכר קיים והלוה חייב לשלם ואם כופר הוא עושה שלא כדין רק שאין כח בב"ד להוציא ע"פ עדים פסולים דקרוב או נכרי

Sehen wir aber jene אבות נזיקין nach und finden unter denselben auch מטמא ומדמע aufgezählt, also Schädigungen, die nur unter der Voraussetzung, dass für die בני נח die Vorschriften über טומאה gelten, möglich sind, so werden wir rasch erkennen, dass mit dieser Lösung nicht viel getan ist[1]). Wir werden also punkto שלשים מצות auf die bescheidene Notiz Raschis zurückkommen müssen: לא נתפרשו ומהכא הוא דקא יליף.

Begnügen wir uns mit dem Nachweis, dass der רמב"ן mit gutem Grund den בני נח ein Sachen- und Personenrecht zuerkennt, dessen einzelne Kapitel: גנבה אונאה עישק שכר שכיר דיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחברו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא schon ein einziger Blick in Talmud und Decisoren als problem- und umfangreich erweist.

Freilich bleibt nach Rambam schwer verständlich, warum גזל ושפיכות דמים, beides Gesetze, die wir ohne weiteres mit den soeben aufgezählten unter den Gesamtbegriff דינים unterbringen würden, bei den ז' מצות gesondert aufgeführt sind. Der תורה תמימה stellt die Frage seltsamerweise nur bezüglich גזל. Wäre er damit

---

[1]) Der Vollständigkeit halber sei hier auch die Erklärung der עשרה מאמרות angeführt, umsomehr da dieses Werk wohl nicht jedem zur Hand sein dürfte: שבע מצות כלליות ופרטן שלשים ואלו הן: ראשנה עבודת אלילים ונטפלות אליה מעביר באש קוסם מעונן מנחש ומכשף חובר חבר אוב ידעוני דורש אל המתים כרבי יוסי דאמר כל האמור בפרשת מכשף בן נח מוזהר עליו. הרי עשר מצות. שנית גלוי עריות ונטפל אליה פרו אחת ורבו שתים במצות עשה ואסור הזכור אפי' יחדו בכתובה וכלאי בהמה והסירוס והרכבת אילן הרי שבע עיין בסמוך. שלישית שפיכות דמים וסוטר לועו של ישראל טפלה אליה הרי שתים. רביעית ברכת ה' וכבוד התורה טפלה אליה וכן לעסוק בתורה שנתנה להם שבן נח העוסק בה הרי הוא ככהן גדול הרי שלש. חמישית גזל ושלא בתורה לעסוק מורשה אלינו טפלה עליה הרי שתים. שישית הדינין לישוב של עולם ולא ישבותו טפלה אליה הרי שתים. שביעית אבר מן החי ונטפלה אליה דם מן החי ונבלה ובשר המת הרי ארבע מספר כולן שלשים אע"פ שפרו ורבו מצוה אחת היא אלינו במספר תרי"ג לא יקשה למה נחלקה בזה לשתים כי אין למדין מתורת משה רבינו לתורת בני נח. אי נמי לעולם פרו ורבו לאחת תחשב לנו ולהם ומצות דינין היא שנחלקה לשתים והן עשה ולא תעשה כדאיתא בגמרא ופירש רש"י עשה משפט ולא תעשה עול, והקרבנות לכל הדורות הראשונים היו כמו שאינו מצווה ועושה... ואיכא נבלה דמתני' לה בפסיקתא להדי' מדכתיב כל רמש אשר הוא חי לאפוקי נבלה שמתה מעליה ושלא כדברי התוספות בד' מיתות שאמרו דבכי האי גוונ' הותרה

im Recht, so könnte man die Schwierigkeit vielleicht am besten dahin beantworten, dass גזל aus dem Collektivbegriff heraustrat, um mich hören zu lassen, dass die Todesstrafe wie auf Diebstahl, se auch auf jede einzelne der unter דינים subsumierten Rechtsverletzungen stehe. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

Denn der תירץ des תורה תמימה: גם שייך דגזל ביחוד לכן נקט גזל בדבר רוחני דנכרי שעוסק בתורה חייב מיתה dürfte schon deswegen nicht passen, weil bei Diebstahl am geistigen Eigentum Israels die Todesstrafe nicht executiert wird. Aber schliesslich helfen beide תירוצים nichts, denn den יחוד von שפיכת דמים erklären sie keinesfalls. Mag man sich jedoch mit dieser Frage noch so sehr abmühen, man muss unbedingt annehmen, dass Rambam diesen auf der Hand liegenden Einwand nicht übersehen hat. Wenn er trotzdem bei seiner Meinung verblieb, so beweist das, dass seine These durch diese Schwierigkeit nicht erschüttert wird.

Adardaten.

Der Freudenmonat! Unter diesem Ruf wird der Monat Adar in den Bereich unserer religiösen Empfindungen eingeführt. Ohne Weiteres leuchtet ein, dass diese Gefühle centripetal der Mitte dieses Monats zustreben, all den Erinnerungen und Hoffnungen, welche sich um die Namen Mordochai und Esther gruppieren. Die Freude hat ihren Urgrund in dem Bewusstsein, dass einerseits der Allmächtige sein Volk nicht verlässt, dass das Gute stets siegt, dass andererseits Israel in Busse und Gebet stets wieder den Weg zum Quell seines Daseins gefunden hat. Das Fasten Esthers, die Tatsache, dass die grosse jüdische Bevölkerung einer so gewaltigen Stadt, wie Susa, ausnahmslos dem Wunsche Esthers Folge leistete und das religionswidrige Schwelgen an Ahasveros Tafel durch dreitägige Entbehrung auszugleichen versuchte, lässt uns im edlen Stolz auf unsere Ahnen blicken und spielt in der Reihe der Adar-Erinnerungen eine gewaltige Rolle. So wird mit Sicherheit vermieden, dass die Freude des Purimtages ein Abklatsch der Saturnalien wird.

Allein bei allem Schwergewicht der Purimtage darf nicht vergessen werden, dass Adar noch eine Reihe von freudigen und ernsten Bildern in sich birgt, welche es verdienen, der Vergessenheit entrissen zu werden. Allüberall da, wo das religiöse Leben nach Minhag Polen eingestellt ist, ist dem 7. Adar eine eigenartige Stellung eingeräumt. Moses' Geburtstag — Moses' Todestag. Dass von einer sterblichen jüdischen Mutter ein solches Kind geboren werden konnte, ein Mensch, der durch Selbstlosigkeit zum Höchsten berufen war, das zwingt die Seele zum Jubelgesang mit berauschenden Accorden; dass dieser Mann Moses starb, sterben musste, ist nur der Schlusspunkt der Gedankenreihe, dess es eben ein Mensch war, welcher dieser Vollendung gewürdigt wurde. Und so hat sich denn die Sitte eingebürgert, an diesem 7. Adar aller edlen Seelen zu gedenken, welche im Laufe des Jahres — vom 7. Adar zum 7. Adar — den Weg zur Ewigkeit fanden. Es ist grosse, heilige Freude darin, dass diesen Menschen im frommen Gedenken der Epigonen eine Fortsetzung, eine neue Stätte des Lebens bereitet wird. Dass in diesem Jahre die er-

schütternd gewaltige Reihe der jungen Daseinsblüten an uns vorüberzieht, welche todesmutig für die Ideale des Vaterlandes kämpften und als ein Keim kommenden Friedens in das Grab gesenkt wurden, windet um das Haupt der Helden das Diadem der Menschheit. Menschen werden geboren, Menschen werden begraben, Menschen knüpfen in der Freude des Dankes und in der sieghaften Kraft des Hoffens vergangener Geschlechter an die Träume der Zukunft.

So verspüren wir im Adar den Hauch des Weltgeschehens; dass in diesem Weltgeschehen der Wille des Allmächtigen die Wege bahnt, das sollte uns die Eingangspforte dieses Freudenmonats schon lehren können, der 1. Adar. Da gab es einst ein mächtiges Weltreich, Aegypten, sein Herrscher war der Pharao Chopra. Ein Ungetüm unter den Völkern war dieses Reich, wollte nicht leiden, dass anderswo klares Wasser die Flussbeete hinabrinne, wühlte wie ein Seeungeheuer trüben Schlamm auf, alles zitterte vor ihm, jedes Leben war erstarrt. Da verkündet am 1. Adar der Prophet Ezechiel, dass Gott diesen Koloss zertrümmern würde und ein furchtbares Strafgericht im himmelverdunkelnden Völkerringen die Erde befreien würde. Und dann folgt 15 Tage später die nervenerschütternde Aufzeichnung der unabsehbaren Reihe all der Reiche, die einst durch Zwingherrn der Welt zu werden gedachten und nun in der hohlen Hohnesstimme des Grabes dem gedemütigten Chophra und seinem Lande den eisigen Willkommensgruss düsterer Gruss entbieten. Gewalt und Schrecken war ihr Dasein, Nichtigkeit ihr Streben. Und wenn uns Purim die sorgende Liebe der Vorsehung in dem kleinen Rahmen der jüdischen Geschichte zeigt, so kündet diese Weissagung, die mit dem 1. Adar einsetzte und am 15. ihren Höhepunkt erreichte, die Wahrheit des Weltgerichtes. Aber nicht dann erst, als die todbringenden Waffen zusammenklirrten, nein, damals schon, als alles noch auf stolzer Höhe verharrte, versuchte es Ezechiel auf Geheiss des Allmächtigen, die Katastrophe dadurch abzuwenden, dass er auf den weltgerichtlichen Charakter der Weltgeschichte hinwies. Wenn je ein Jude Weltgeschichte schreibt, er sollte daher Kapitel 32 von Ezechiel als Leitmotiv nehmen.

Von ganz anderer Artung, aber doch vielsagend für Israels Gemeinschaft ist nämlich ein anderer Tag des Adar, der neunte. Wir lesen im Anhang zu Megillas Taanis, dass an diesem Tage

in Hinsicht auf die zwischen den Schulen Schammais und Hillels eingetretenen wissenschaftlichen Differenzen ein Fasttag angeordnet worden sei. Andere Quellen führen diese Differenzen auf Schammai und Hillel selbst zurück, wieder andere fügen erklärend hinzu, der Fasttag habe sein Motiv in den Empfindungen, welche diese Differenzen in der Gesamtheit Israels auslösten. Diese Erinnerungen geben zu denken. Es ist ein himmelweiter Unterschied, ob der Grund des Fasttages die Differenzen selbst waren, oder der Widerhall, den sie bei dem Volke fanden. (Füglich müssten wir da auf die Klippe zu sprechen kommen, an der nach unserer Auffassung ein gut Teil der jüdischen Literatur-Geschichtsschreibung scheiterte; so gewänne dieser Fasttag schwerwiegende Tragik. Kundige Leser möchten wir auf Erubin 13b, Chagiga 36, Maharscha zur letzteren Stelle, Raschi zu Kethuboth 59a, endlich auf Schelo, Einleitung zu toldos odom, S. 23 a und b mit den dort citierten Autoritäten verweisen). Denn schliesslich muss es ja einmal gesagt sein, und vielleicht giebt die Adarstimmung den richtigen Hintergrund ab, namentlich. da das Thema in der warmen Besprechung, welche Dr. Bondi נ״י unter dem Stichwort Tanna und Amora dem Geschichtswerk von Dr. Kottek ז״ל im Israelit angedeihen liess, bereits berührt wurde. Die Geschichtsschreibung, soweit sie in unseren Quellenschriften berührt ist, steht unter einem Zeichen, dessen programmatischer Ausdruck lautet: לא כדורות הראשונים דורות האחרונים, in versteckter Form, אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם וכו׳. In freier Uebertragung bedeutet das, dass es uns nicht gestattet ist, unseren Massstab an frühere Generationen zu legen, insbesondere auf Grad sittlicher Vollkommenheit, auf geistige Kraft, auf die Fähigkeit, das Thorawort zu verstehen und zu erläutern, endlich in Bezug auf die durch ihre besondere Mission als Religionsgesetzlehrer ihnen durch den Geber der Thora zugemessenen Einsicht, welche die Grenze prophetischer Begabung streift. (vgl. רשות הר״ן No. 12.) Man denke auch an die energische Art und Weise, mit welcher in der Mischna selbst deutungsversuche an Aussprüchen verstorbener Grössen auf das Ziel beschränkt werden לקיים דברי חכמים. (vgl. e. G. Negaim IX, 3.)

Damit ist freilich eine Art Depravationstheorie gegeben; allein es ist trotzdem ausgesprochen, dass bei gleicher Intensität selbstlosen Forschens und ethischer Vollkommenheit auch die Epi-

gonen die Höhe der Ahnen erreichen können, wobei freilich stets auch in dieser Hinsicht die Totalität einer ganzen Epoche berücksichtigt werden muss מנהיג לפי דורו. Es sei ferner einer gesonderten Darstellung vorbehalten, inwiefern der an und für sich nicht allgemein gültige Satz הלכה כבתראי (in Bezug auf die Feststellung der Halacha seien die späteren Generationen normgebend), mit diesem Gedankengang zu vereinbaren sei, wie denn überhaupt die Feststellung der Halacha ein Kapitel für sich bildet. Jedenfalls ist es vom orthodoxen Standpunkt aus nicht gestattet, die Fixierung des halachischen Teiles der jüdischen Literatur, als Produkt einer Entwicklung oder als Niederschlag subjektiver Meinung aufzufassen; demgemäss hat eigentlich die orthodoxe Kritik eines Literaturgeschichtswerkes sowohl ihre dogmatische, wie ihre wissenschaftliche Seite.

Von diesem Gesichtspunkte aus muss auch dieser Adargedenktag beurteilt werden; moderne Forscher wollen diesen Gedenktag an einen bestimmten Vorfall[1]) knüpfen, welcher in Sabbat 17a mit den Worten erzählt wird נעצו חרב בבית המדרש אמרוא הנכנס יכנס והיוצא אל יצא וכו׳.

[1]) Diese Erörterung gewährt uns die Gelegenheit einer Vermutung Raum zu geben. Bekanntlich steht der Zeitpunkt der גזרת י"ח דברים nicht fest. Grätz verlegt ihn in die letzten Jahre vor der Tempelzerstörung und argumentiert (III, 805 f), dass die durch die Zeloten angeregte Kanonisierung des Maccabäerbuches den Anlass gegeben habe, die Frage nach der Kanonicität auch andere Bücher aufzurollen und sich infolgedessen die Notwendigkeit ergab, der Kanonicität des Buches Ezechiel neue Stütze zu geben. Daher die Aufgabe des Chananje ben Chiskija, für den Grätz Elieasar b. Ch. b. Ch. substituiert. Wenn nun die Voraussetzung richtig ist, dass die גזרת י"ח דברים zeitlich identisch ist mit den Erklärungsversuchen am Buche Ezechiel, so liesse sich vielleicht folgendes behaupten. Es lässt sich aus der Abteilung Midoth, ferner aus den Berichten des Josephus nachweisen, dass zum Teil Herodes bei seinem Tepelbau unter Abweichung von den Massen des durch Serubabel erbauten Tempels sich in vielen Maassverhältnissen an die letzten Kapitel Ezechiels gehalten hat. Der Raschi-Commentar zu Ezechiel weist ausserdem des öfteren ausdrücklich darauf hin. Es mag dabei das psychologische Motiv mitgespielt haben, dass Herodes dadurch im Volk den Gedanken anregen wollte, als seien nun die Prophezeiungen Ezechiels der Erfüllung nahe. Wenn nun gar noch versucht wurde, auch im Opferritual die Weisungen Ezechiels zur Norm zu machen, dann war die Notwendigkeit der Harmonisierungsversuche gegeben und als Zeitpunkt derselben die Periode des herodianischen Tempelbaus zu fixieren. Nimmt man ausserdem als Inhalt der י"ח דברים nicht bloss mit Grätz die „heidenfeindlichen" Bestimmungen an, sondern zählt dieselben insgesamt lediglich als eine Nummer und nimmt als Thema der י"ח דברים die טהרה וטומאה Vorschriften, so ist eine zeitliche Coïvidenz mit der Renaissance des Tempeldienstes sehr einleuchtend.

Die Richtigstellung der Bedeutung dieser scheinbar tumultarischen Scene findet sich ausführlich in der Kritik des Grätzschen Geschichtswerkes, Jeschurun, Jahrg. II, S. 426 ff. Man lese dort nach und ergänze die dortigen Ausführungen durch die Vermutungen, dass das Aufstecken eines Schwertes im Lehrhause ein öfters angewandter symbolischer Akt dafür war, dass die Diskussion einer Materie zum Abschluss gebracht werden müsse, so eine Art Permanenzerklärung der Sitzung, welche auf Geheiss des Präsidenten erfolgte. Aber sei dem wie ihm wolle; mag das hier Erzählte identisch sein mit dem im Talmud Jeruschalmi von dem Tag der Constitution der י״ח דברים Erzählte oder nicht [1], wir glauben nicht, dass der Adargedenktag an diese Thatsache anknüpft, sondern an irgend eine Tatsache, bei welcher die Differenz nachhaltigen Eindruck nach ihrer inneren Construktion machte. Denn wir brauchen uns nicht zu denken, dass draussen dem Volke die Bedeutung des אלו ואלו דברי אלקים חיים nicht genügend klar war, dass man sowohl an der objektiven als auch an der subjektiven Wahrheit der Anschauung bei den Streitenden zweifelte, dann wäre es in der Tat ein nationales Unglück schwerwiegender Bedeutung gewesen. Uns aber legt der 9. Adar die Frage vor, ob denn wir in unserer Auffassung, in unserer Geschichtsschreibung diesem Satze gerecht werden. Dass er Schwierigkeiten in sich birgt, das emptanden schon die Altvordern. Dass es bei solchen Parteien, אשר לא שמשו כל צרכן, welche Traditionen vergangener Zeiten nicht beachteten, nicht in dem an der Hauptstelle genannten Umfang zutrifft, ist gleichfalls zugestanden. Beschränken wir uns deshalb auf den ganz konkreten Fall, bei dem er im Talmud steht, Erubin 13 b. Dort wird erzählt: Drei Jahre stritten die Schulen Schammais und Hillels; jeder Teil sagte: die Halacha ist, wie wir lehren; bis endlich eine Stimme vom Himmel kam und erklärte: Beides sind Worte vom Quell des lebendigen Gottes, die Halacha aber ist wie die Schule Hillels. Darauf frägt der Talmud selbst: nachdem beide Aussagen gleichen Wert haben, warum hatte die Schule Hillels das Glück normgebend zu sein? Daraut die Antwort, weil sie

[1] Es würde zu weit führen im Rahmen dieser Darstellung die Controverse über die י״ח דברים zu erschöpfen und das non liquet, welches sich aus der Erklärung von שבת י״ד: תוספות ד״ה ואלו ומפרשין ergiebt, zum Abschluss zu bringen.

sanft und duldend waren und der Schule Schammais alle Ehre erwiesen. [Man könnte annehmen, dass der Gegenstand der Controverse keinen Spezialfall betraf, sondern dass es sich um die prinzipielle Frage handelte, ob die Normgebung sich nach der Seite richte, welche als der grössere geistige Faktor gelte (מחדדי טפי), oder nach der Seite, welche die Majorität in sich vereinige. Demnach wäre das Majoritäsprinzip bis dahin nicht von legislativer Bedeutung geweseu. Tatsächlich hat ja בת קול als Motiv auch nich רב angegeben. Wenn bis dahin tatsächlich kaum ein Fall vorgekommen war, (man vergleiche die bis dahin unentschiedene Differenz über סומכין ואין סומכין) in welcher eine Majorität nicht blos im aktuellen Fall zu entscheiden hatte etwa חייב—זכאי, sondern prinzipiell (אסור—מותר) normgebend zu sein Gelegenheit hatte, so versteht man ihre Diskussion und ihre Ausdehnung]. Was heisst nun אלו ואלו דברי אלקים חיים ? Die Schwierigkeit wächst noch, wenn man die Talmudstelle in Chagiga 3 b dazu nimmt, welche lautet: Das sind die Weisen, welche gruppenweise sich beraten und sich mit der Thora beschäftigen, jene erklären für rein, diese für unrein etc., da musste jemand kommen und sagen, wie soll ich da Thora lernen; darum heisst es: das alles ist von einem Hirten gegeben, ein Gott hat es gegeben, ein Führer hat es gesagt im Namen des Herrn aller Dinge, gelobt sei er. Ritba teilt mit, dass die Rabbiner Frankreichs die Schwierigkeit durch folgenden Gedankengang zu heben versuchten. Als der Allmächtige Moses die Thora gab, zeigte er ihm, dass der menschliche Verstand nach dieser oder jener Seite deuten könne. Er wollte es dem Verstande der normgebenden Generation vorbehalten, die für sterbliche Menschen verpflichtende Deutung zu geben. Ritba selbst findet diese Lösung unbefriedigend und deutet an, dass es eine andere Lösung gäbe. Raschba in עבודת הקודש gibt eine Lösung, zu deren Verständnis tieferes Eindringen in die Lehre der Kabbalah nötig wäre, als sie uns zur Verfügung steht. Etwa (!!) liesse sich sein Gedankengang folgendermassen wiedergeben. Jeder Gedanke trägt in sich den Keim der Entwicklung nach der positiven und nach der negativen Seite. Im Ursprungspunkte (wir bitten den Leser, dieser Uebertragung aus dem mathematischen Gebiet Nachsicht zu gewähren), treffen sich die beiden Seiten zur Einheit. Das ist das

[1]) Man vergleiche כתובות נ"ז רש"י ה"ה הא קמ"ל·

noch nicht differenzierte, das איך, welches in der Kabalah eine so grosse Rolle spielt. Es sind also die diametral entgegengesetzten Anschauungen lediglich, wie der Mathematiker sagen würde, Richtungsdifferenzen der Axe, auf welcher die Bewegung gedacht ist. Beide von den Gegnern eingenommene Punkte sind reale Punkte. Die Halacha stellt dann lediglich fest, welche Axe diejenige ist, auf welcher nach dem Willen des Thoragebers für die auf Erden lebenden Menschen der Punkt zu fixieren ist. Nach einem vom של"ה gebrachten Citat bessimmt der פרדס die Axen etwa so, dass der positive Zweig חסד, der negative גבורה ist; aus oben angeführter Aufgabe der Halacha ergiebt sich, dass der Halachapunkt zuweilen auf der גבורה-Axe zu fixieren ist. In einem Anschluss an eine wunderbar tiefe Stelle zu einem Midrasch in Jethro[1]) ergänzt dann של"ה selbst diese Anschauung in einigen Punkten. Die Erfüllung jedes göttlichen Gebotes führt die menschliche Seele der Quelle ihres Daseins zu. Je mehr sich die Erfüllung dem vom Thorageber geschaffenen Ideal nähert, desto grösser ist die Annäherung an Gott. Die Erfüllung der Gesamtheit der Gebote im Rahmen dieses Ideals stellt die höchste Vollkommenheit dar, welche dem sterblichen Menschen gegönnt ist. Je nach der Intensität der Erfülpung ist die Annäherung eine grössere oder geringere. Nun handelt es sich bei allen Differenzen zwischen den alten Weisen, um die Art der Erfüllung der מצות. Beide Seiten geben solche Leitungsbahnen an von relativer Intensität, beide Leitungsbahnen bewegen sich dem Ideale zu, der Allmächtige überliess es der Halachafixierung, gewissermassen nach der von der Thora gegebenen Norm אחרי רבים להטות, die Leitungsbahn zu bestimmen, auf welcher der Weg nach oben begonnen werden soll, also das Minimum, והמחמיר תבוא עליו ברכה. Fühlt aber in sich jemand die Kraft, opferfreudig dem Ideale nachzukommen, so ist es ihm gestattet weiter emporzuklimmen[2]). Die רבים aber zeigen lediglich

---

[1]) רב אחא בשם ר' יוסי בר חנינא בשעה שעלה משה למרום שמע קולו של הב"ה שיושב ועוסק בפ' פרה ואומר אליעזר בני אומר פרה בת שתים ועגלה בת שנתה אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע העליונים והתחתונים ברשותך ואתה יושב ואומר הלכה משמו של ב"ו. א"ל הב"ה משה עתיד צדיק אחד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפ" פרה תחלה ר' אליעזר אומר פרה בת שתים וכו' אמר לפניו רבש"ע יהי רצון שיצא מחלצי א"ל הקב"ה חייך שיצא מחלציך הה"ד ושם האחד אליעזר ושם אותו המיוחד אליעזר.

[2]) Das steht durchaus nicht im Widerspruch zu dem absprechenden

den Grad der Erkenntniss an, in welchem sich die normgebende Generation gegenüber dem Ideal befand, als Mindestmass der an Israel zu stellenden Anforderungen. Man ersieht jedenfalls aus dieser gedrängten Darstellung, dass die Anschauung der einen Seite und die Gegenanschauung nicht etwa relative Wahrheiten darstellen, sondern die Grenzen des Erkennens der aus jeder מצוה sich ergebenden Beziehung zum Thorageber.

Man kann leicht ermessen, welche Tiefe der religiösen Grundlage dazu gehört, den Differenzen in den Lehrhäusern Israels diese Auffassung entgegenzubringen. Da mochte die Einrichtung eines allgemeinen Fasttages wohl am Platze sein, um das Volk zu jenem sittlichen Ernst zu erziehen, welcher hierfür unerlässliche Voraussetzung ist. Und noch eine bescheidene Frage: Hätte unsere Zeit für einen solchen Fasttag Verständnis? Wäre er vonnöten? Was wären seine Früchte?

Urteil über denjenigen, welcher die חומרות von בות שמאי und die von בית הלל auf sich nimmt. Im Gegenteil, man könnte daraus einen Beweis für die Theorie des של"ה schöpfen. Jede von beiden Seiten hatte ja eine bestimmte Höhe des Verhältnisses zum Thorageber und ist deshalb die Summe ihrer Anschauungen ein einheitliches Gefüge. Es mag und muss von unserer Seite unentschieden bleiben, welches die grössere Höhe war. Jedenfalls hatte die in dem oben erwähnten stigmatisierenden Ausspruch verurteilte Doppelseitigkeit die Einheit gestört und das sollte vermieden werden. In den Acceptionen von בית שמאי lag ja klare Stellungnahme. Vielleicht haben wir später אי"ה Gelegenheit diesen Gedankengang in grösserer Ausführlichkeit zu behandeln, entweder in Bezug auf die Anschauung des פחד יצחק, dass המחמיר תבוא עליו ברכה nur für צנעא-Tätigkeit gilt.

Die deutsche Orthodoxie im Jahre des Weltkrieges.

Von Dr. Isaac Breuer.

Mit der vollen Wucht einer ungeheuren Katastrophe ist der Weltkrieg mitten im Sommer unseres Vergnügens über uns gekommen. Aber der Schnelligkeit des Ausbruchs entspricht nicht der Rythmus des Fortgangs. Mond auf Mond hat gewechselt, und noch ist das Ende nicht abzusehen. Unsere Seele, anfangs betäubt und erstarrt, dann voll gespanntester Augenblickserwartung, hat sich allmählich auf die masslose Grösse des täglichen Erlebens einzustellen gelernt: wunderbare Kraft der menschlichen Seele, die dem Kleinsten wie dem Gewaltigsten restlos Raum zu gewähren versteht. Ohne Zweifel: Wir, die verwöhnten Kinder eines Zeitalters voll verfeinertesten Lebensgenusses, deren überzarte Nerven kaum dem Anprall einer verregneten Sommerfrische gewachsen schienen, wir beginnen uns langsam an neue Daseinsformen zu gewöhnen, deren eiserne Härte von keinem Abschnitt der vergangenen Menschheitsgeschichte übertroffen wird. Wir alle sind nicht mehr, die wir gestern waren. Allzumal sind wir Söhne des Weltkrieges geworden.

Was aber für jeden einzelnen gilt, findet auch auf die Verbandspersönlichkeiten gebührende Anwendung. Politische Parteien, wie religiöse Gemeinschaften hat der Weltkrieg nicht nur vor neuartige Aufgaben gestellt, sondern hat auch ihre seelische Verfassung einer einscheidenden Umwandlung unterzogen.

Unter solchen Umständen mag es sich lohnen, einiges über die Beziehungen der deutschen Orthodoxie zum Weltkrieg zu sagen. Ich habe es stets beklagt, dass wir so unendlich wenig davon wissen, auf welche Weise unsere Vorfahren die erschütternden Ereignisse ihrer Zeit seelisch überdauert haben. Unsere Nachfahren sollen es besser haben. —

Eines tritt sofort mit grosser Deutlichkeit vor unser Auge: Die üblichen Betätigungsformen, die man innerhalb der deutschen Orthodoxie sonst wahrzunehmen gewohnt war, haben durch den Krieg eine plötzliche Stockung erfahren. Man braucht nur auf den mehr und mehr zusammenschrumpfenden Umfang der Organe

der Orthodoxie hinzuweisen, um eine einwandfreie Bestätigung der obigen Behauptung zu finden. Das giebt ungemein zu denken. Man kann es ohne weiteres verstehen, wenn politische Parteien unter den kräftigen Zügeln des Burgfriedens Stillstand eintreten lassen. Die deutsche Orthodoxie ist aber doch keine politische Gemeinschaft, sollte zur Politik nur sehr mittelbare Beziehungen hegen. Woher die auffallende Tätigkeitsentsagung? Müsste man nicht glauben, dass die Trost und Lebensmut spendenden Institutionen des Judentums, deren Verwirklichung die deutsche Orthodoxie doch zu dienen hat, gerade in den furchtbaren Tagen der Gegenwart doppelte Pflege, doppelt tätige Hingabe finden müssten? Ist nicht die jetzige Zeit wie geschaffen, geradezu der Prüfstein für die innere Gesundheit und Lebensberechtigung der deutschen Orthodoxie zu sein? Viel Morsches und Haltloses, viel Schein und Unwahrheit hat der Krieg wie Spreu von dannen gefegt. Muss die deutsche Orthodoxie nicht heute erst recht mit einstimmen, wo nur das Grosse und Echte, das Markige und Wahre befugt ist, das Wort zu ergreifen?

Hier gilt es, rüchsichtslos und offen den Finger auf die Wunde zu legen, die der Weltkrieg, dieser gewaltige Wardein, jedem, der sehen will, blossgestellt hat: Der deutschen Orthodoxie ist im letztverflossenen Jahrzehnt die rein organisatorische Tätigkeit zu förmlichem Selbstzweck geworden! Die deutsche Orthodoxie hat es vor lauter Bäumen verlernt, den Wald zu sehen! Die deutsche Orthodoxie ist in dem organisierten oder zu organisierenden Vereins- und Verbandsleben förmlich erstickt. Die Organisationsfreudigkeit hat die Idee überwuchert.

Wie viele giebt es unter uns, die gegenwärtig, da der Krieg die Vereins- und Verbandstätigkeit hemmt, eine förmliche Leere verspüren und sich vergebens fragen, auf welche Weise sie jetzt noch für das Judentum „wirken“ könnten. O dieses „Wirken“, das ist eben das verhängnisvolle **Idol**, das für so Viele an Stelle des **Ideals** getreten ist! Wie Ihr fürs Judentum „wirken“ könnt? Jetzt mehr als je! Indem Ihr die Zeit, die Ihr sonst der jüdischen „Politik“ in reichem Uebermass zu widmen pflegtet, die Zeit, die Ihr zur Gründung von Welt-, Land- und Stadtverbänden mehr oder minder wertvoll verwandtet, indem Ihr diese Zeit nun endlich einmal nutzbringend einer Beschäftigung zur Verfügung stellt, die

Euer aller oberste, heiligste, durch nichts ersetzbare Pflicht ist: Indem Ihr nach Erkenntnis des Judentums strebt, indem Ihr den meerestiefen Gesetzesinhalt des Judentums zu erfassen Euch bemüht, kurzum: indem Ihr „**lernt**"! „Lernen" geht vor „Wirken"! „Wirken" kann „Lernen" nicht ersetzen, vielmehr umgekehrt: „Lernen" ist die beste, vornehmste Art des „Wirkens"!

Ist es nicht traurig, dass es allgemach eine bittere Notwendigkeit geworden ist, solcherlei Selbstverständlichkeiten hier vortragen zu müssen? Noch klingt mir das Ohr, denk ich daran, wie mir Jemand mitten im Taumel organisatorischer Vielgeschäftigkeit, der vor Kriegsausbruch über die deutsche Orthodoxie gekommen schien, über einen hervorragenden Gesetzeslehrer Deutschlands das böse Wort zurief: „Was nützt er uns denn? Er tut nichts als den ganzen Tag lernen!" Wirklich ein böses Wort. Es spricht Bände. — —

Die bayrische Mundart kennt den Begriff des „Gschaftelhubers". Dieser Begriff lässt sich nicht weiter definieren; er will erlebt sein. Vor Kriegsausbruch war ein solches Erlebnis in der deutschen Orthodoxie bare Alltäglichkeit. —

An die Jugend denke ich natürlich hier in erster Linie. Und an die überwältigend grosse Zahl derer, deren Zeit durch ihren Beruf so sehr in Anspruch genommen ist, dass für das „Lernen" kaum ein notdürftiger Rest übrig bleit. Für sie hatte der Organisationstaumel nachgerade sich zu einer förmlichen Gefahr ausgewachsen. Ihnen war langsam das Verständnis dafür abhanden gekommen, dass sie dem deutschen Judentum gar keinen besseren, wertvolleren Dienst leisten können, als indem sie — „lernen", ganz schlicht und bescheiden „lernen". Das klingt zwar wenig „grosszügig", ist aber nichtsdestoweniger eine geradezu unumstössliche Wahrheit. Nicht am Mangel von Organisationen (wir haben solcher wirklich übergenug), sondern am Mangel von Gesetzeskunde krankt die deutsche Orthodoxie. Würde jeder Einzelne unter uns, der sich (ich weiss nicht warum?) verpflichtet fühlt, auf andere zu „wirken", zunächst einmal sich verpflichtet fühlen auf sich selbst einzuwirken, und zwar in der Richtung einer Vertiefung seiner oft recht dürftigen Gesetzeskunde, so würden wir dem Ziel, das der deutschen Orthodoxie vorschweben muss, längst einen bedeutsamen Schritt näher gekommen sein. Mit welchem Recht dürfte

denn auch jeder Einzelne unter uns der ihm unbedingt obliegenden Pflicht, sich selbst zu vervollkommnen, sein Wissen mit beharrlicher Kraft zu mehren, entraten zu können glauben? Etwa mit Rücksicht auf die „Gesamtheit", die seiner mehr oder minder unbedingt bedarf? Israels Gesamtheit erwartet und verlangt von ihm in erster und meist auch in letzter Reihe nichts anderes, als dass er sich selber Israels Gesetz in möglichst weitem Ausmasse zu eigen mache. Weil es unserer Eitelkeit schmeichelte, darum haben wir uns viel zu viel der Gesamtheit „geopfert".

Niemals hätte der Weltkrieg die deutsche Orthodoxie in ihrer ins Auge fallenden Betätigung so sehr zu hemmen vermocht, hätte diese Betätigung nicht Formen angenommen, die vom Zweck keineswegs geboten waren. In alten Zeiten hätte selbst der Weltkrieg keine Epoche gemacht. Man „lernte" im Frieden und verdoppelte die Inbrunst des „Lernens" im Kriege. Wir aber haben vielfach in Friedenszeiten uns durch eine erstickende Fülle organisatorischer Vielgeschäftigkeit den Schein pulsierenden Lebens vorgetäuscht, und stehen nun, da diese Geschäftigkeit stocken muss, still und betroffen.—

Aber hierbei darf es nicht sein Bewenden haben. Wir müssen alle in diesem Weltkrieg, der ein Mahnzeichen Gottes ist ohnegleichen, auf unsere Läuterung bedacht sein. Nicht umsonst erlebt man solche Zeiten. Das sind Zeiten des „Lernens". Die Welt ist aus den Fugen. Die Kulturgemeinschaft aufgelöst. Renken wir wenigstens uns selber wieder ein: Auf den festen Boden des ewigen Gesetzes müssen wir uns flüchten. Von dorther winkt uns Trost und Seelenfriede. Viel zu viel hatten w i r bislang über das Judentum gesprochen, statt das Judentum zu u n s reden zu lassen. Nicht Volksversammlungen und nicht Vereinsreden und nicht die künstliche Häufung von Organisationen, sondern einzig und allein die stille Arbeit des „Lernens" kann die deutsche Orthodoxie vorwärts bringen. Das ist die furchtbar eindringliche Sprache des Weltkrieges an die deutsche Orthodoxie. Wir wollen hingehen und danach handeln. Wir wollen der schlichten und einfachen Weise unserer Väter uns wieder nähern, denen der Schein nichts und das Wesen alles bedeutete. Denen rührigste Geschäftigkeit und höchster Glanz der Aufmachung nichts galt, wenn dabei nicht nachweisbar der Verbreitung der Gesetzeskunde unmittelbarer Gewinn erwuchs. Dem S c h e i n vor allem wollen wir entsagen, wie

er durch das stete Organisieren nur allzuleicht geweckt wird. Nur so können wir einer Verflachung aus dem Wege gehn, deren Anzeichen bei Kriegsausbruch unleugbar vorhanden waren.

Gottes Stimme schallt heute von einem Ende der Welt bis zum anderen. Sie hat einem jeden Kreise besonderes zu künden. Uns ruft sie zu: Die Zeit des „Lernens“ ist gekommen!

Möge die deutsche Orthodoxie diesen Ruf verstehen!

Notizen.

Die Petrusblätter berichteten jüngst, die osmanische Regierung habe soeben eine Zusatzbestimmung zum Artikel 99 des Strafgesetzbuches durch Iradeh bestätigen lassen, derzufolge die Anhänger aller vom Staate anerkannten Religionen, die die Vorschriften ihrer Religion vernachlässigen, von Strafen betroffen werden, die von den Gerichtshöfen bestimmt sind. Die Türkei steht offenbar auf dem Standpunkt, dass religiöse Frömmigkeit nicht blos ein anmutiges Beiwerk zum Leben, sondern ein wichtiges Fundament der Staatswohlfahrt ist. Ob freilich ein Staatsdekret, das den religiösen Leichtsinn mit gerichtlichen Strafen belegt, ein taugliches Mittel zur Erhaltung und Förderung eines wahrhaftigen, inneren religiösen Sinnes ist, darüber lässt sich sehr lange und sehr heftig streiten. Indessen sollten gerade wir Juden nicht vergessen, dass in den zehn Geboten neben „Du sollst nicht morden“ auch „Gedenke des Sabbattages ihn zu heiligen“ steht, dass einst auch im jüdischen Staate religiöse Vergehen als Staatsverbrechen geahndet wurden und dass demzufolge gerade wir Juden allen Anlass haben, jedes überlegene Belächeln des unserem Vaterlande verbündeten Staatswesens zu vermeiden, wenn auch dessen Kampfansage an den religiösen Abfall wie eine Kriegserklärung an den europäischen Modernismus wirkt.

Zu unserem Bedauern konnten es sich unverantwortliche Menschen nicht versagen, in unverantwortlicher Weise geschmacklose Witze im jüdischen Idiom über die Zeitlage zirkulieren zu lassen. Dies ist eine doppelte Sünde gegen die heilige Sache und gegen die heilige Sprache. Wir erklären, dass jeder ernste Jude diese Entgleisung verabscheut und verurteilt. Des wirklichen Juden Pflicht ist es, dem Ernst der Zeit mit jedem Wort Rechnung zu tragen.


דרש טוב לעמו
Jüdische Monatshefte
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.
herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 2. Heft 3.

ח"ת בענינא דפסחא

מכבוד הרב הגאון הגדול מו"ה שמעון וויענער זצוק"ל.

בש"ע א"ח תמ"ז במ"א ס"ק מ"ד הקשה כמה קושיות על הטור דפסק דאם נתערב חמץ שע"ע הפסח אחר הפסח דצריך ששים לבטל עש"ה. — ונ"ל דהמ"א שם בס"ק כ' בשם מהרא"י דחמץ נוקשה בפסח במשהו אף דאין בו איסור כרת משום דעיקר הטעם דחמץ במשהו משום דלא בדילי מיני' והוה נוקשה והא החמץ בערב פסח בטיל בס' אף דלא בדילי מיניה י"ל דחשיב קצת בדילי כיון שהיא זמן הביעור עש"ה. — ולפ"ז נלע"ד דלר' יהודה דס"ל חמץ שע"ע הפסח אסור מדאורייתא אם נתערב אותו חחמץ אחר הפסח הוא במשהו כמו בתוך הפסח אף דאינו חייב כרת על חמץ זו דהא לא בדילי מיני' וכל שכן הוא דאם חמץ בתוך הפסח במשהו מטעם דלא בדילי מיני' כל השנה אף דאינו אוכל החמץ בפסח אפ"ה הוא במשהו מכל שכן אחר פסח דאז אוכל חמץ ולא בדילי מיני' כלל בוודאי דחמץ שע"ע הפ' אם נתערב הוא במשהו מאחר דעיקר הטעם הוא משום דלא בדילי מיני' לחוד. — ולפ"ז י"ל דהטור ג"כ ס"ל דהטעם דחמץ במשהו משום דלא בדילי מיני' לחוד וכ"כ המהרא"י הנ"ל שם בשם הרא"ש והטור ס"ל כשיט' אביו הרא"ש. — לכן ס"ל דנחתינן דרגא דאם חמץ בפסח הוא במשהו משום דלא בדילי מיני' וה"ה בחמץ שע"ע הפ' שנתערב אף דאינו אסור רק מדרבנן אם נתערב צריך עכ"פ ששים לבטלו

משום דאז לא בדילי מיני' כלל כנ"ל, ולפ"ז מיושב ק' הראשונה שהקשי המג"א על הטור מר' יוחנן ע"ש דוודאי ר' יוחנן דס"ל דחמץ בפסח בנותן טעם אף דלא בדילי מיני' לכן ס"ל דחמץ שע"ע הפ' שנתערב לא בעי' ס' לבטלו משא"כ לדידן דחמץ בפסח במשהו משום דלא בדילי מיני' לכן אחר הפסח צריך עכ"פ ס' לבטלו כנ"ל וכ"ז לר' שמעון אבל לר' יהודה דחמץ שע"ע הפסח מדאורייתא אם נתערב אחר הפסח הוא ג"כ במשהו משום דלא בדילי מיני' כמשנ"ל לכן הוצרך רבא לומר שלא בזמנו מותר כר' שמעון דלר' יהודה הוא במשהו. — ומיושב קושי' ב' של המג"א וז"ל ועוד דפריך והא קנסא כו' ומאי פריך וכי ס"ד כו' יהי' חמור מכל איסורים כו' ע"ש מיושב דהמקשן ס"ל מאחר דעיקר הטעם דחמץ במשהו משום דלא בדילי מיני' ה"ה חמץ שע"ע הפ' ונתערב יהי' במשהו משום דלא בדילי מיני' כלל ומשני כי קנים כו' אבל על ידי תערובות לא כו' שיהי' במשהו אבל עכ"פ בעי' ס'. גם קושי' ד' של המג"א דהא אפי' חמץ לפני זמנו דהוא דאורייתא כו' וכ"ש לאחר זמנו ע"ש נמי א"ש דהא כ' המהרא"י הנ"ל דערב פסח חשיב קצת בדילי כיון שהוא זמן הביעור כמשנ"ל מה שאין כן אחר הפ' דאז אוכל חמץ ולא בדילי מיני' כלל וא"ש. — רק המג"א לשיטתו דחולק בס"ק ה' על מהרא"י וס"ל דלא מטעם דלא בדילי לחוד חמץ במשהו רק בצירוף שהוא בכרת ע"ש לכן הקשה שפיר אמנם הטור ס"ל כמהרא"י וכדעת אביו הרא"ש ז"ל מיושבות כל ההשגות של המג"א בס"ד לנכון ודוק היטב.

מכבוד הה"ג מו"ה שלמה ברייער נ"י בפפד"מ יע"א.

בענינא דקרבן פסח כתיב בפ' בא בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו. והוא מוקשה מאד דגבי איסור הוצאה כתיב „לא תוציא" בלשון יחיד וגבי איסור שבירה דסמיך לי' כתיב „לא תשברו" בלשון רבים. והגאון מהרש"ז מוואלאזין יצ"ו [הובא בשמו בס' תולדות אדם] תירץ שהכתיב רמז בשינוי פעל בלשון יחיד ובלשון רבים הקבלה להתיר הוצאה אחר הוצאה ולאסור שבירה אחר שבירה. ולכאורה יש לדקדק ע"ז דלשון „תוציא" וגם „תשברו" מתיחס טפי אל גוף הפיעל ולא אל הפעולה כמובן. ולענ"ד נראה ליישב דאיתא במס' פסחים פ"א ע"ב א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח הוצאה כתיב

בי' כשבת מה שבת עד דעביד עקירה והנחה אף ה"נ עד דעביד עקירה והנחה ע"ש ובפירש"י ז"ל שכתב במתק לשונו וגבי שבת וכל חייבי חטאת כתיב בעשותה בעושה את כולה ולא בעושה מקצתה וה"נ אע"ג דלא בר חטאת הוא הוצאה כי התם בעינן עכ"ל ומזה ילפינן נמי דאם שנים עשו מלאכה פטורין כדאיתא במס' שבת וא"כ מאחר דילפינן הוצאה דפסח משבת אם שנים הוציאו הפסח מחבורה לחבורה פטורין. וכ"ז לענין איסור הוצאה אבל לענין איסור שבירה דלא גלי לן קרא להקיש לשבת הדרינן לכללא דכל דלא הוי חיובי חטאת אף בשנים שעשו איסור השבירה חייבין. ועי' בס' תבואת שור סי' ט"ז. וכ"ז רמז לן קרא בשינוי לשון יחיד ללשון רבים לא תוציא מן וכו' ועצם לא תשברו. בהוצאה רק ביחיד שהוציא חייב אבל בשבירה אף שנים חייבין. כנ"ל נכון מאד.

Die vier Parteien.

Vier Parteien standen am Meere. Sie sind nicht ausgestorben, sie leben noch heute fort, wir müssen uns bloß Mühe geben, sie im Kreise unserer Glaubensgenossen herauszufinden. Wahrhaft erstaunlich ist die konstante Art, mit der sich seit den Tagen Pharaos die Charakternuancen in Israel bis auf die Gegenwart herabgeerbt haben. Schauen wir nur zu, ob es nicht alte Bekannte sind, von denen uns die Mechilta zu 2 B. M. 14, 11 ff. erzählt.

I.

Die erste der vier Parteien sprach: Laßt uns ins Meer stürzen! Zu ihr sprach Moses: Stehet fest und sehet die Hilfe des Herrn!

Das sind die Schwachen, die im Augenblick der Gefahr an Selbstmord denken. Sie haben weder Selbst- noch Gottvertrauen. Sie glauben weder an Gott noch an ihre und ihres Volkes Zukunft. Ihnen ist Israel eine seltsame Grille der Weltgeschichte, zu nichts anderem bestimmt, als eine Weile, sich selbst und den Andern zum Mißvergnügen, zu dauern, um dann beim ersten feindlichen Zusammenstoß mit einem übermächtigen Pharao sofort und für immer zu verschwinden. Der Selbstmord, den sie begehen, ist ihnen nur die Beschleunigung eines unabwendbaren Geschicks. Den Mut, den Andere zeigen, und die energische Kraft, die sie aufwenden, um Israel über Katastrophen, die ihn drohen, hinwegzuhelfen, erscheint ihnen als Frevel, als unnütze Tun, als künstliche Verlängerung eines qualvollen Lebens. Si verachten und verspotten die Mittel, durch die Israel, allen Pha raonen zum Trotz, sich selbst erhalten, sich selbst beleben, sic selbst verewigen möchte. Nur vom Tode, nur vom raschen un baldigen Sterben erhoffen sie das Heil. Zu ihnen spricht noc heute Moses: Stehet fest und sehet die Hilfe des Herrn!

II.

Die zweite der vier Parteien sprach: Laßt uns nach Mizrajim zuückkehren! Zu ihr sprach Moses: Denn so wie ihr heute die Aegypter sehet, werdet ihr sie fortan nicht wieder sehen bis in Ewigkeit!

Das sind die Kleinmütigen, die an Geist Beschränkten, die den Tod so sehr fürchten und am Leben so sehr hängen, daß sie lieber in Mizrajim leben, statt in der Wüste sterben wollen. Sie zweifeln an einer gerechten Waltung Gottes in Israels Geschichte. Sie halten es für möglich, daß Gott, nachdem er in Mizrajim die grössten Wundertaten an und für Israel vollbracht, sein auserwähltes Volk zu nichts anderem befreit habe, als es in der Wüste sterben zu lassen. Beim Anblick der pharaonischen Uebermacht übermannt sie die Sehnsucht nach dem ägyptischen Kerker, dem sie kaum entronnen sind. Kein freies, nur ein geknechtetes Israel halten sie für lebensfähig. Der Auszug aus Aegypten erscheint ihnen angesichts der drohenden Gefahr wie ein phantastisches Unternehmen eines in den Wolken lebenden Utopisten, und aus den Tiefen ihres nüchternen, real denkenden Sinnes quillt das ironische Wort: ob es denn in Mizrajim nicht genug Gräber gäbe, daß ein Zug in die Wüste nötig wäre, um zu sterben... Sie bedauern lebhaft, nicht rechtzeitig mit den gegebenen Tatsachen gerechnet zu haben. Nun haben sie die Bescherung Das hätten sie sich sparen können. Sie hätten nicht hören sollen auf Moses und auf Gott. Sie hätten sich mit ihrer früheren Lage abfinden sollen. Sie hätten sich in Mizrajim immer fester einwurzeln sollen, ohne Moses und Gott, nur auf die Bedingungen ihrer augenblicklichen Lebenserhaltung bedacht. Was nützen unfruchtbare Träume, die auf Kosten der Gegenwart eine ungewisse Zukunft verheißen! Immer nur hübsch das Gegebene, das Feste, das Erreichbare, das Reale berechnen! Ein in die Ferne, ins Freie, ins Blaue schweifender ideologischer Sinn ist stets von Uebel. Schauernd erleben sie's jetzt. Aus lauter Gottvertrauen haben sie die Aegypter unterschätzt. Nun haben sie die Uebermächtigen auf den Fersen und möchten, von der Notwendigkeit der Fortdauer ihres Sklavengeschicks durchdrungen, in die Nacht des ägyptischen Kerkers zurück Zu ihnen spricht

noch heute Moses: Denn so wie ihr heute die Aegypter sehet, werdet ihr sie fortan nicht wieder sehen bis in Ewigkeit!

III.

Die dritte der vier Parteien sprach: Auf zum Kampfe gegen Mizrajim! Zu ihr sprach Moses: Gott wird für euch kämpfen!

Das sind die Mutigen, von Tatendurst Erfüllten, die nicht müßig stehen können, wenn Israels Zukunft gefährdet ist. Ihr nationaler Größenwahn verdunkelt ihnen den Blick für den lächerlichen Mangel an Proportion, den Israel offenbaren würde, wenn es den Ehrgeiz haben dürfte, nach anderer Völker Art, unabhängig von Moses und Gott, mit dem Schwerte in der Hand sein nationales Dasein zu behaupten. Nur dann halten sie Israel für lebensfähig, wenn es mit den Bausteinen der Andern das Gebäude seines Staates baut. Ihre feigen und engherzigen Brüder, die entweder sterben und verschwinden oder mit Pharao paktieren und so mit Dreingabe ihres nationalen Selbstgefühls ihr armseliges Leben erkaufen wollen, strafen sie mit Verachtung. Sie halten sich für die Elite der Nation, die nicht von sträflichem Selbstmord und praktischer, den Wirtsvölkern sich anbiedernder Lebensklugheit, aber auch nicht von Weissagungen und Wundern, sondern lediglich von Israels nationaler Selbstbesinnung das Heil der Zukunft erwarten. Sie leben im Wahne, daß nur dann, wenn Israel sich aus eigener Kraft einen Platz an der Sonne erwirbt, Israels Religion und Israels Gott bestehen werde. Den Gedanken, daß in Wahrheit seit je nicht Israel für Gott, sondern Gott für Israel kämpfte, verweisen sie in das Reich der Fabel Zu ihnen spricht noch heute Moses: Gott wird für euch kämpfen!

IV.

Die vierte der vier Parteien sprach: Wir wollen ein Geschrei erheben! Zu ihnen sprach Moses: Schweigt!

Das sind die lärmenden Wichtigtuer, die wohl weder feige noch würdelos sind, auch keinen nationalen Größenwahn haben, dafür aber in dem wundersamen Glauben leben, um Israel zu retten, genüge es, recht viel Geschrei und Bewegung zu erzeugen.

Innerlich stehen sie der dritten der vier Parteien ziemlich nahe. Sie haben viel von ihr gelernt. Auch sie bauen recht viel auf ihre eigene Kraft. Auch sie schauen mit unsäglicher Verachtung auf die müßigen Eckensteher herab, die mit scheuem Zweifel ihrem Geschrei und ihrer Bewegung folgen. Nur greifen sie nicht, wie jene, zum Schwert. Sie sind vollkommen zufrieden, wenn ihr Geschrei gehört wird und ihre Bewegung sich ausbreitet. Welches Ergebnis ihr Geschrei und ihre Bewegung erzielen wird, das wissen sie selber nicht; es sei denn, sie glauben im Ernst, daß sie mit derlei Mitteln Israel retten können. Zu ihnen spricht noch heute Moses: Schweigt!

R. B.

Chad Gadja.

Als Schlussglied einer Kette von alltäglichen Ereignissen figuriert im Chad Gadja-Lied das denkbar unbanalste Ereignis, ein unerhörter Vorgang: das Aufhören des Todes. Dass Jemand ein Lämmchen kauft, dass eine Katze das Lämmchen frisst, dass ein Hund die Katze beisst, ein Stab den Hund schlägt, eine Flamme den Stab verzehrt, Wasser die Flamme lischt, ein Ochs das Wasser trinkt, ein Schächter den Ochsen schächtet, der Todesengel den Schächter holt —: das sind Vorgänge, die, jeder für sich betrachtet, sich täglich wiederholen, seitdem eine belebte und unbelebte Natur existiert, seitdem es Menschen, Tiere, Pflanzen, Wasser und Feuer giebt und seitdem sie alle — Schächter, Lämmchen usw. — dem Zwang des Sterbens, dem Todesengel unterliegen. Dass aber der allmächtige Gott aufsteht und den Todesengel schächtet, das war bisher noch nicht. An das Ende der Zeiten verlegt prophetische Verkündung das Aufhören des Todes.

Haben wir Menschen eine Ahnung, wo und wie der Allmächtige die Schergen seines Willens findet? Wie und zu welchem Zweck Er die Ereignisse verknüpft? Wir reden von Zufall, wo in Wahrheit ein göttliches Gesetz regiert. Auch das Kleinste, Banalste kann ein wichtiger Komponent eines göttlichen Gedankens sein. Mit der bei Historikern so beliebten rein dynamischen Betrachtungsweise, die alles Geschehen als einen Erguss blinder Elementarmächte begreift, verträgt sich diese Einordnung aller, auch alltäglicher, Ereignisse in einen jenseitigen Zusammenhang freilich nicht. Sie lässt die Geschehnisse, ohne sie zu werten, an sich vorüberziehen und begnügt sich, zu verstehen, was ist, und vermeidet die Frage, zu welchem Zweck es sei. Sie glaubt auch nicht an eine jenseitige Vergeltung. Wenn der Hund die Katze beisst, dann geschieht es im Sinne der dynamischen Historie nicht deshalb, weil vorher die Katze das Lämmchen frass und sie nun gemäss einer geheimen Fügung Strafe erleidet, sondern weil der Hund, einem natürlichen Instinkte folgend, dem Drange seiner überlegenen Macht unterliegt und sich selbst aufgeben würde, wenn er, statt Machtpolitik zu treiben, in eine solche der schwächlichen Nachgiebigkeit verfiele.

Noch ist die Geschichte des europäischen Krieges nicht ge-

schrieben. Noch kann sie nicht geschrieben werden. Wir wissen nicht, wir können nicht wissen, wo die treibenden Kräfte dieses Krieges liegen. Niemand fragt auch jetzt danach. Das Vaterland will und muss siegen. Mehr darf und will der Patriot nicht wissen. Jedoch schon das Wenige, was uns von den Strömungen und Trieben, die diesen furchtbarsten aller Kriege erzeugt haben, bekannt ist, dies Wenige schon genügt, um uns von der Unhaltbarkeit einer Betrachtungsweise zu überzeugen, die ein rein dynamisches Auswirken vorhandener politischer Tendenzen sieht, wo die religiöse Anschauung das Walten des „alles zum Kreissen bringenden, Thoren und Verbrecher besoldenden Weltenmeisters“ ahnt.

Von dem Augenblicke ab, wo im Juni des vergangenen Jahres der Pistolenschuss in Serajewo das Signal zum Beginn eines allgemeinen Völkermordens gab, hebt eine Kette von Ereignissen an, die sich, wie einer Naturnotwendigkeit gehorchend, entwickeln und einander ergänzen. Den Serben ist der noch immer nicht radikal genug erschütterte künstliche Bau der österreichisch-ungarischen Monarchie ein Dorn im Auge. Sie bedrohen ihn mit Verschwörung und Mord. Die gefährdete Monarchie muss auf ihre Existenz bedacht sein und stellt ihre Forderungen an Serbien, die dort und in Russland den Eindruck einer kriegerischen Herausforderung machen. Zu lange hat Russland seine slavisch-orientalischen Träume geträumt, um in solch günstigem Augenblick nicht zum Schwert zu greifen. Nun werden wie auf ein verabredetes Zeichen alle Bündniswechsel zum Einlösen präsentiert, und der Weltkrieg ist da.

Wir glauben die Ereignisse zu sehen, dabei sind sie in tiefes Dunkel gehüllt. Nur was sich auf der Oberfläche kräuselt, nicht aber was auf dem Grunde schlummert, zeigt sich dem forschenden Blick. Die wahre innere Verknüpfung aller historischen Geschehnisse wird uns ein ewiges Rätsel bleiben. Klar schaut hier nur Gott, dessen ewige Rechte den Verbindungsfaden zwischen dem Tod eines Lämmchens und dem Sterben des Todesengels spinnt. Nur Gott könnte uns verraten, wohin die Wege führen, die seit acht Monaten die europäische Menschheit wandelt. Der Unüberschaubarkeit der durch den Weltkrieg inaugurierten Möglichkeiten sind sich heute die Inaugurierenden selber bewusst. Es hat sich's Jeder anders vorgestellt, sowohl was den Umfang des Kreises aller

in Mitleidenschaft Gezogenen als auch was die historische Tragweite der unternommenen Schritte betrifft. Dieser Krieg ist von einer Schallstärke, die noch späten Generationen in die Ohren gellen wird. Das ist ein schauriges Bewusstsein, mit welchem sich kein dynamisches Betrachten verträgt.

Wetter und Winde sind für die Zerstörung, die sie anrichten, nicht verantwortlich. Da liegt in der Tat ein elementarer Ausbruch vor, der nicht bewertet, nur hingenommen werden kann Der Krieg aber ist ein von Menschen insceniertes Gewitter, für dessen Verlauf sie sich gegenseitig verantwortlich machen. Die heftige, leidenschaftliche Art, wie im Kriege die eine Macht der anderen die Verantwortung zuschiebt, tobt sich gewiss nicht selten in Lügen und Verleumdungen aus — zu keiner Zeit, hat Bismarck einmal gesagt, wird so viel gelogen, wie im Krieg — und doch ist, wenn man vom Standpunkte der internationalen Moral den Krieg betrachtet, gerade dieses flammende Pathos, mit welchem die Staaten einander zurufen: Du bist schuld, du hast angefangen, der bündigste Beweis, dass der Krieg kein dynamisches Müssen ist, sondern, wie die Kriegführenden selber es am deutlichsten empfinden, in die Sphäre des sittlichen Wollens gehört. Auch im Kriege, der so manche Sitte lockert, können sich die Menschen von dem Glauben an eine Vergeltung nicht befreien. Noch immer — und das mag uns wie ein freundlicher Lichtblick mit dem furchtbaren Chaos der Gegenwart versöhnen — empfinden es die Menschen als einen Akt ausgleichender Gerechtigkeit, wenn die Katze, die das Lämmchen frass, dem Angriff des Hundes erliegt.

Der Tod sühnt, einerlei ob er Tiere, Pflanzen oder Menschen trifft. Ohne Tod können wir uns eine richtige Strafe, eine richtige Vergeltung nicht denken. Und doch muss ein Zustand möglich sein auf der Erde, wo Gott des Todes nicht bedarf, um Ordnung und Ruhe zu halten. Denn so wie der Zustand heute ist, sühnt der Tod nicht blos, sondern macht er die Sünde, das Verderben, Vernichten, des Kämpfen und Morden erst möglich. Und so steht der Tod selber schuldbelastet da, bis Gott aufsteht, um den Todesengel zu töten.

X.

Ein Feldhirtenbrief.

. . . . ., zum Pesachfeste 5675.

Mein lieber Freund! לאי"ט

Es ist mir ein Herzensbedürfnis, Ihnen angesichts des nahenden Pesachfestes einen Gruss zu senden und mich mit Ihnen zu unterhalten. Sie wissen ja, dass ich stets an Sie denke und dass nach meiner Anordnung für jeden einzelnen von Ihnen in den Synagogen Ihres Heimatsortes gebetet wird und dass ich alltäglich im heissen Gebet zum Allmächtigen Ihrer gedenke. Es freut mich innig, stets zu hören, dass es Ihnen mit des Allmächtigen Hilfe gut geht. Ich möchte nun mit Ihnen einige Gedanken austauschen, welche uns das heilige Pesachfest im Verhältnis zu der jetzigen Zeitlage bringt.

Sie erinnern sich doch noch. welche Freude wir alle am Eref Pesach hatten, wenn die Stunde kam, da wir im schnell zusammengerichteten Feuer das Chomez verbrannten. Vielleicht wissen Sie es draussen im Felde gar nicht, wieviel Herzenshärte, wieviel Hässliches jetzt in diesen Zeiten hier in der Heimat schon verbrannt und getilgt worden ist. In dem Gedanken daran, wie selbstlos, wie mutvoll, wie ausdauernd, wie freudig Sie alle Ihr Bestes für unser geliebtes Vaterland geben, schwindet alles Kleinliche. Wir sind stolz darauf, dass Sie uns gezeigt haben und täglich zeigen, wie gross der Mensch sein kann. Es mag Sie mit hoher Genugtuung erfüllen, dass Sie durch Ihre Tapferkeit, durch Ihre soldatische Tüchtigkeit so Gutes bewirken; wenn die Menschen besser, ernster, genügsamer, zufriedener geworden sind, es ist auch Ihr Verdienst.

Sie wissen auch, mein lieber Freund, dass uns das Pesachfest an die wunderbare Art und Weise erinnert, durch die der Allmächtige unsere Ahnen aus dem Lande Egypten befreit hat. Diese Erinnerung gewinnt in diesem Jahre ganz besondere Bedeutung. Sie zeigt uns, dass die Geschichte der Völker und der Einzelnen ganz in der Hand des Allgütigen liegen. Egypten war einst ein grosses, stolzes, mächtiges Weltreich; der Ewige hat es vernichtet, als das Maass seiner Schuld voll war. So etwas ähn-

liches empfinden wir alle bei dem jetzigen grossen Weltkrieg. Viele der Feinde Deutschlands hatten Schuld auf Schuld gehäuft, teils in Lieblosigkeit, teils in Abkehr von dem Willen des Allmächtigen, teils in Unsittlichkeit. Sie wissen ja, welch grosse Sünde beispielsweise die Bewohner Frankreichs dadurch begingen, dass sie nicht mehr, wie früher, stolz darauf waren, wenn eine Familie durch den Ewigen mit vielen Kindern gesegnet waren, sondern im Gegenteil fast keine Kinder wollten; unsere Feinde im Osten haben die Menschen und Völker bedrückt, im Westen gab es wieder andere Sünden. Ja, Gottes Mühlen mahlen langsam, aber sicher. Da nun der allgütige Schöpfer diesen Krieg sandte, dürfen wir hoffen, dass es eine Tat der Vergeltung sein wird und Sie, Sie alle und Ihre Kameraden, sind Boten Gottes.

Vor unser Auge tritt in diesen Tagen der leuchtende Blick der Eltern, die strahlenden Augen von Frau und Kind am Sederabend. Erinnern Sie sich noch, wie wir da vom Brot der Bescheidenheit beten, wie wir bitteres Kraut geniessen; und da möchte ich Ihnen sagen, wie wir alle gerne und freudig alle die Entbehrungen, welche die ernste Zeit uns auferlegt, gerne und willig auf uns nehmen und sie namenlos gering schätzen im Verhältnis zu der bewundernswerten Leistung, welche unsere unvergleichlichen Soldaten an den Tag legen. Und wenn wir nach heiliger Vorschrift die 4 Becher Weines leeren, so erfüllt uns heilige Freude in der Hoffnung, dass der gute Vater im Himmel unserer guten Sache den Sieg verleihen wird. So gross ist Gott, so gut ist Gott. Nicht wahr, da denken Sie auch daran, wie wir an diesen Sederabenden in dunkler Nacht weit die Türen unserer Zimmer und Häuser öffnen, um damit sinnenfällig zu zeigen, dass wir uns vor gar nichts fürchten; fällt Ihnen da nicht das grosse, fromme Wort ein: Wir Deutsche fürchten Gott, sonst aber nichts auf der Welt. Diese Furchtlosigkeit ist der Stolz unserer Fahnen. Sehen Sie, mein lieber Freund, wenn Sie auch in diesem Jahre am Pesachfeste fern von den Ihrigen weilen, so werden Sie in kommenden Jahren um so freudiger, um so heiliger an diesen Abenden sein. Und wenn es Ihnen der Dienst erlaubt, dann lesen Sie an den Sederabenden — sie sind in diesem Jahre Montag Abend zwischen 29. und 30. März und Dienstag Abend zwischen 30. und 31. März, — diese wenigen Zeilen, welche ich Ihnen als schlichten Gruss der Heimat sende;

lehren doch unsere alten Weisen, dass der Allgütige in solchen Stunden den guten Willen betrachtet, als wäre eine fromme Tat geschehen, dass er in seiner Gnade unsere Gedanken wie ein Opfer hinnimmt.

Ist dann erst der zweite Sederabend gekommen, dann beginnen wir, wie Sie wissen, die Tage zu zählen und zählen und zählen sieben Wochen lang, bis dass uns der Ewige das Fest der Offenbarung erleben lässt. Welche wunderbare Bedeutung hat auch dieses Zählen gerade in diesem Jahre. Mit Ihnen zählen wir die Stunden und Tage, bis dass wir uns froh und gesund wiedersehen, bis dass Sie heimkehren und dem lieben Vaterlande den Frieden und das Glück mitbringen. Das wird wie eine neue Offenbarung heilige Freude sein, da werden wir jubeln und danken. Sie aber haben mitgeholfen, jene Zeit herbeizuführen, in denen Gott sich aufs Neue der Menschheit offenbaren wird, um ihr die Vollendung zu bringen. Auch den lieben Freunden, welche auf Befehl in der Heimat einen Posten ausfüllen, herzlichsten Gruss. Auch Sie, dessen bin ich sicher, erfüllen ihre Pflicht nach besten Kräften, auch Sie haben Anteil an dem gewaltigen Werke.

Der Allmächtige schütze Sie und Ihre Kameraden; er gebe Ihnen allen gutes Gelingen; er führe Sie getreulich und sende Ihnen zur Seite seine Engel.

Gute, selige Feierzeit wünscht Ihnen von Herzen

Ihr . . . .

Jüdische Geschichte.

Wir warten auf die Feder, die jüdische Geschichte uns schreibt. Denn wohl wusste die Reform, was sie tat, als sie die Helfershelfer sich bestellte, die ihr die Spuren ihres Verbrechens verscharren sollten. Eine Geschichte von Jahrtausenden hätte sich erhoben und hätte mit wuchtiger Faust das Gebäude zertrümmert, das sie in Leichtsinn und in frivoler Schändung ewiger Heiligtümer einem Geschlechte zu errichten sich erkühnte, das dahintaumelte in Unerfahrenheit, in Gedankenlosigkeit und in Genusssucht. Sie wäre herangetreten zu ihnen allen, die das Licht fremder Kulturen geblendet, denen der Widerstreit fremder Lebensziele die Sinne verwirrt und hätte ihnen den Blick nur zu öffnen gebraucht für vergangene Zeiten, und sie hätten geschaut, dass die Forderungen des Tages nicht neu, die Heilesverkündigungen der Gegenwart nicht zum ersten Male ihr Ohr getroffen. Sie hätte ihnen mit eindringlichen Worten erzählt, dass es auch in der Vergangenheit Kulturen gegeben, die den menschlichen Sinn ebenso schmeichelnd zu locken verstanden hätten, wie scheinbar nur „moderne Erkenntnis“ sich zu rühmen vermag, dass die Probleme einer sog. neuesten Natur- und Welterkenntnis so alt wie die Geschichte menschlicher Kultur überhaupt, und dass das Judentum und seine Träger nicht im 19. Jahrhundert zum ersten Mal sich auseinander zu setzen berufen seien mit Anschauungen und Forderungen, die fremde Kulturen gezeitigt. Und die jüdische Geschichte hätte sich ihnen von ihrem Anbeginn dargestellt als die Geschichte eines Volkes, dessen Daseinsberechtigung in der Verwirklichung seiner von Gott ihm erteilten Lebensaufgabe wurzelt: diese Lebensaufgabe niedergelegt in seiner göttlichen Wissenschaft, es selber in seiner Gesamtheit zum Träger dieser Wissenschaft geweiht, der es seine ganze Hingabe entgegenzubringen habe, um aus ihr unverwüstliche Lebenskraft zu schöpfen. Sie hätte ihnen erzählt, wie dieses Volk sich im Wandel der Zeiten als Gottesvolk, d. h. als Volk göttlicher Wissenschaft, göttlicher Lebensforderungen bewährt, und der unvergängliche Glanz seiner Vergangenheit, wo Begeisterung und Opferwilligkeit, Festigkeit und Todesbereitschaft, herrlicher Stolz und heilige Würde eines von seiner Bestimmung erfüllten Volkes ein unerhörtes, unvergleichliches Heldenlied gedichtet, hätte hineingestrahlt

in die Gegenwart, dass sie an ihm zu gleichem Tun und gleicher Grösse sich erhebe, und wo es einst gefehlt in Schwäche und Unerfahrenheit, in Leichtsinn und Gedankenlosigkeit, da hätte die ernste Sprache der Geschichte aufgedeckt die Ursachen, gezeigt die traurigen, unausbleiblichen Folgen solcher Erscheinungen, und, belehrt und bereichert durch die Erfahrungen der Vergangenheit, wäre die Gegenwart mit fester Entschlossenheit die Wege gegangen, die allein eine heilvolle Zukunft ihr anzubahnen imstande gewesen wären. Denn in einer solchen Geschichte wären auch die Führer wieder lebendig geworden, die von Anfang an diesem Volke gegeben, göttliche Führer, in schier unübersehbarer, geschlossener Reihe, und ein einheitlicher Zug hätte sie alle gekennzeichnet: jeder Atemzug ihres Lebens, dieser Wissenschaft hat er gegolten, jede Aeusserung ihrer Tatkraft, dem von dieser Wissenschaft geforderten Leben war sie geweiht, ein Wille, der sie alle beseelte: dieser Wissenschaft und diesem Leben die Glieder ihres Volkes zu erhalten, eine Sorge, die sie alle erfüllte: fern zu halten alles, was nur im entferntesten die Wissenschaft trüben und den Lebensweg ihres Volkes gefährden könnte. Göttliche Männer, mit dem klaren, offenen Blick, mit dem grossen, tiefen Verständnis für den Pulsschlag aller Zeiten! Und wo Propheten einst gestanden, da wären dann die Männer der grossen Synode, die Tanaïm- und Amoraïmgeschlechter, die Geonim und die gefürsteten Gestalten der Grossen alle nach ihnen hingetreten, und sie alle hätten gesprochen zu den Unerfahrenen unserer Zeit: Lasst Euch nicht betören von blendendem Schein, von lockendem Schimmer, nicht irreführen durch schwankende Meinung, durch wissenschaftlichen Irrtum; der Lärm Eurer Tage, er ist auch einst an unser Ohr gedrungen mit gleicher Heftigkeit, gleicher Begehrlichkeit! Emanzipation Ihr? Auch wir haben sie gekannt. Kultur Ihr? Auch wir haben sie geschaut. Spaniens goldene Tage, hellenischer Weisheit und Schönheit Glanz hat auch uns zu blenden gesucht, wirre Köpfe, unerleuchtete Geister hat es zu allen Zeiten gegeben, aber wir haben sie, haben uns selber erleuchtet mit dem wegweisenden Wort der Propheten, dem Welten ergründenden, Leben beherrschenden Wort unserer Thora! Und hätten geweckt die Gedankenlosen und Geniessenden, dass nicht in Gedankenlosigkeit sie ein Leben verscherzten, für das Jahrtausende gelitten und ge-

blutet, dass sie sich fühlten als stolze Erben einer stolzen, grossen Vergangenheit, heilig wahrten ein Vermächtnis, das aus reinen Händen ihnen gereicht, und sich bewusst seien, dass Jahrtausende hindurch die edelsten, gereiftesten, stärksten Glieder einer Nation ein gottgewolltes Leben wahrlich nicht erstrebt und für es eine Wissenschaft mit Autopferung gepflegt hätten, auf dass späte Enkel in der frivolen Gedankenlosigkeit und der erbärmlichen Genusssucht einer tollen Stunde diese ganze Errungenschaft sich und ihren Nachkommen für immer verscherzten!

Das wäre die Sprache einer jüdischen Geschichte gewesen. Deshalb wusste eine Reform, was sie tat, als sie die Schergen sich bestellte, dass sie die Spuren solcher Geschichte ihr verwischen, dass die Unerfahrenen, die Gedankenlosen der Zeit sie nicht mehr fänden. Und was Erbärmlichkeit an verbrecherischem Hohn, was Fanatismus an fälschender Frivolität vermochte, wurde aufgeboten, um aus jüdischer Geschichte die Geschichte der jüdischen Reform zu fabrizieren.

Unsere Geschichte aber ist nicht tot, lässt sich nicht töten, ist unsterblich wie die Träger, die sie gelebt, wie die Wissenschaft, die in ihr geatmet. Und deshalb warten wir auf die Feder, die jüdische Geschichte uns schreibe, mit reinem, ehrlichem Griffel.

Entspricht die uns vorliegende „Geschichte der Juden“[1]) den Erwartungen, die wir an eine jüdische Geschichte zu stellen berechtigt sind?

Wir wollen nicht anstehen, gerne zu bekennen, dass der ehrliche Wille den Verfasser beseelt hat, mit seinem Buche die Lücke auszufüllen, die in dem Mangel eines brauchbaren jüdischen Geschichtswerkes besteht, das mehr sein will als knappe Uebersicht und doch, ohne sich in unwesentliche Einzelheiten zu verlieren, die bedeutenden Epochen unserer Geschichte in einer namentlich für die Jugend und für weite Kreise angemessenen Darstellung entwickelt.

Dieses Buch, das sieht man schon nach flüchtiger Durchsicht, ist mit der Absicht geschrieben, aus unserer Geschichte auszuscheiden, was eine von uns charakterisierte tendenziöse Geschichts-

---

[1]) H. Kotteck, Geschichte der Juden, Frankfurt a. M. 1915.

klitterung in sie hineinzutragen sich erkühnt hat. Das ist dem Verfasser grösstenteils gelungen. Aber eben deshalb wollen wir mit unseren kritischen Bemerkungen nicht zurückhalten, wollen hinweisen auf die vornehmlichen Mängel, die diesem Buch nach unserer Ansicht anhaften. Vielleicht werden sie bei einer zweiten Auflage ausgemerzt, und dann hätten wir das Geschichtsbuch, das wir so sehnlich uns wünschen.

Eine jüdische Geschichte, die zum grössten Teil Goluth-Geschichte ist, hätte nicht versäumen dürfen, in einem ersten Kapitel wenigstens in gedrängter Uebersicht uns einen Rückblick zu gewähren in die Zeit des selbständigen jüdischen Staatenlebens. Hier hätten alle Bedingungen gekennzeichnet werden müssen, von denen das jüdische Volks- und Einzeldasein für immer getragen sein sollen. Wollen wir den Gang jüdischer Geschichte im Galuth begreifen, dann gilt es, sich die Absichten klar zu vergegenwärtigen, deren Verwirklichung Gott durch sein Volk von Anfang an anbahnen wollte. Denn was während der staatlichen Selbständigkeit unseres Volkes nicht erreicht wurde, soll durch das Galuth verwirklicht werden. Das Wort, das unsere Propheten ihrer Zeit gesprochen, wollte sie ihre ewige Aufgabe begreifen lehren, wollte ihr das Auge öffnen für die einzig mögliche Anschauung, die sie für alle Kultur- und Lebensfragen haben sollte. Das Prophetenwort ist für alle Zeiten gesprochen. Es geleitet uns durch die Geschichte. Es lehrt uns Geschichte begreifen. An ihm hat sich daher für alle Zeiten das wägende Urteil zu erheben, wenn es sich zur Betrachtung unserer Volksgeschichte anschickt. Die Grundzüge der durch unsere Propheten entwickelten göttlichen Geschichtsanschauungen und der aus ihnen für unser Volk sich ergebenden Forderungen hätten uns in einer jüd. Geschichte nicht vorenthalten werden dürfen. An ihnen hätte die Darstellung in allen Epochen sich zu orientieren gehabt. Dadurch hätte die Darstellung jene Geschlossenheit und gleichzeitig erhöhte Vertiefung gewonnen, die ihr leider grösstenteils abgeht. Alle Begriffe, mit denen eine jüd. Geschichte ständig zu operieren und sich auseinander zu setzen hat, wie: jüd. Bestimmung, jüd. Weltanschauung, Judentum und Kultur, Fortschritt und Rückschritt, Reform und Orthodoxie, Assimilation und Nationalismus, sowie die Probleme philosophischen Denkens, Begriffe, von denen das oberflächliche Urteil oft glaubt, dass sie erst

in den Weg des 19. Jarhunderts gestreut seien, hätten so in aller Kürze ihre aus Prophetenmund gewonnene Bewertung erfahren, und die Geschichtsbetrachtung aller Folgezeit hätte sich auf den so gewonnenen Grundlagen in geschlossener Einheitlichkeit aufgebaut. Dieser Charakter fehlt vorliegender Darstellung durchaus.

Mit welch frischen Zügen hätte nicht gleich die Erhebung unseres Galuth-Volkes inmitten babyl.-persischer Kultur zum Gottesvolk, zum Träger göttlicher Wissenschaft geschildert werden können! Und wenn in der späteren Erzählung so manche Kapitel hätten kürzer ausfallen, so manches Tatsachenmaterial recht gut hätte ausgeschaltet werden können — wir haben es doch nicht mit einem gross angelegten Geschichtswerk zu tun — die Geschichte, die uns das Purimfest verewigt, hätte nicht nur nicht, wie es der Fall ist, völlig übergangen werden dürfen, ihr hätte in der Würdigung der Platz eingeräumt werden müssen, der ihr nach der tiefen Anschauung unserer grossen Führer, die sich gerade hier als berufene Wegweiser für unsere Geschichte erweisen, für alle Folgezeit gebührt.

Was von dem erwähnten Abschnitt gilt, hat für den nun folgenden Zeitraum, der uns in die hellenistische Kulturepoche hinüberführt, in erhöhtem Masse Berechtigung. Das Buch kennt keinen Hellenismus, kennt keinen Zusammenstoss zwischen Hellenismus und Judentum, keinen Kulturrahmen, aus dem heraus die ewig denkwürdigen Kämpfe ihre unvergängliche Bedeutung erhalten, die sie uns zur Rüstkammer werden lassen, aus der wir für alle Folgezeit unsere stärksten Waffen uns holen. Die vor uns liegende Darstellung hält es für überflüssig zu zeigen, von welch nachhaltiger, epochaler Bedeutung die Eroberung Judäas durch die Waffengewalt Alexanders des Grossen sein musste, da die Halevische Forschung nachgewiesen habe, dass die Abtrünnigen den Namen Hellenisten gar nicht verdienten. „Denn sie zeigen sich nicht als Hellenen . . ., sondern als Männer des Abfalls von der Religion. Ueberhaupt spielen die religiösen Momente in der ganzen Bewegung eine untergeordnete, nebensächliche Rolle, sie waren nur eine Unterströmung, nicht Selbstzweck. Das eigentliche Motiv war ein rein egoistisches, es lag in der Herrschsucht, in dem eisernen Willen, unter allen Umständen die Staatsgewalt in Händen zu halten.“(15). Das mag alles richtig sein, gibt aber auch nicht

im entferntesten Berechtigung, nun über eine Auseinandersetzung zwischen „Hellenismus und Judentum“ zur Tagesordnung überzugehen. Bei einer Geistesbewegung kommt es nachgerade wenig darauf an, aus welchen Motiven und zu welchem Zweck ein Kampf entfesselt wurde, der sich äusserlich jedenfalls als ein geistiger darstellt. Das religiöse, kulturelle Moment musste herhalten, um selbstsüchtige Pläne zu fördern. Jeder Kenner geistiger Strömungen weiss, dass sie gar oft Machtpolitikern zur Verwirklichung egoistischer Ziele dienen mussten, und dass nichts so gefährlich ist, als die Analyse einer Bewegung auf Grund an und für sich richtiger Unterlagen, die aber noch lange nicht ausreichend sind, auf einfache und deshalb einseitige Formeln zu bringen. Jedem Kenner moderner Geschichtsforschung ist das eine Selbstverständlichkeit. — Das gilt ebenso für den aus der hellenistischen Zeit organisch hervorgehenden Kampf zwischen Sadduzäern und Pharisäern, wobei recht wohl den Abfall „nicht wissenschaftliche Erkenntnis, sondern das Streben nach Macht und schrankenlosem Lebensgenuss“ (35) geschaffen haben mochte, was uns aber nicht hindern darf, mit der ganzen uns zur Verfügung stehenden historischen Gestaltungskraft Bewegungen zu charakterisieren, die, um es gleich hier zu sagen, der jüd. Geschichte im 19. Jahrhundert erst den wahren Hintergrund verliehen hätten. Denn was wollte man uns erwidern, wenn wir auch hier die Behauptung wagten, dass nicht religiöse Motive, sondern Assimilationssucht und schrankenlose Genusssucht die Reform hervorgebracht und ihr die Wege gewiesen hätten. Hörte sie aber deshalb auf, eine Bewegung zu sein, die ich nur aus der ganzen Kultur-Sphäre heraus zu begreifen imstande bin? Wir bleiben demnach dabei. Trotz aller an und für sich richtigen Formulierung, die unser Buch für jene Zeit findet, wäre es auch für seinen weiteren Aufbau von grossem Wert gewesen, wenn der Verfasser aus den zahlreichen Aufsätzen, die Rabbiner Hirsch ז"ל der Frage „Hellenismus und Judentum“ gewidmet, unschätzbare Bereicherung seiner kulturhistorischen Anschauung sich geholt hätte.

Auch für die historische Erfassung des Augenblicks, da Rom zum ersten Mal seine Hand nach Judäa ausstreckte, wäre der Aufsatz „Judentum und Rom“ warm zu empfehlen gewesen.

Aus den gewaltigen Kämpfen dieser Epoche, die mit dem abermaligen Untergang seiner staatlichen Selbständigkeit endeten, ging unser Volk als das unbesiegte, unsterbliche Volk der Wissenschaft hervor. Der Grund für seine Unsterblichkeit, die tiefen Wurzeln seiner unverwüstlichen Kraft (nicht seine „Religion"; wir hätten empfohlen, etwas sparsamer mit diesem gänzlich unzureichenden Wort umzugehen. Vgl. S. 104) hätten ausführlicher entwickelt werden müssen. Solche fundamentalen Erörterungen dürfen nicht in einer halben Seite uns vorgeführt werden. Sie müssen sich dem Leser tief einprägen, dass er sie noch bei der Lektüre der Geschichte des 19. Jahrhunderts im Kopf hat. Denn dort hat er sie, wie wir noch sehen werden, leider arg nötig.

Dem Leser hätte es überzeugend nachgewiesen werden müssen, dass in jener Zeit sein Volk immer mehr zum „Volk der Wissenschaft" heranwuchs. Er hätte eine Ahnung erhalten müssen, was das heisst, jüdische, göttliche Wissenschaft, die in ihrer imponierenden Grösse sich anschickte, Gemeingut eines ganzen Volkes zu werden. Und wenn sich der Talmud somit als Lebensbedingung unseres Volkes darstellt, so hätten diesem fundamentalen Gedanken nicht 12 Zeilen gewidmet (S. 144), sondern die ganze Darstellung hätte auf diesen einen grossen Gedanken aufgebaut werden müssen, und, man verdenke es uns nicht, ein paar Auszüge aus dem genialen Entwurf Rabbiner Hirschs „Aus dem rabb. Schulleben„ hätten alsbald gezeigt, mit welchen Vorstellungen fortan unsere Jugend an das Studium des Talmuds heranzutreten hätte. Dafür hätten wir dann gerne auch hier auf so manches historisches Tatsachenmaterial verzichtet.

In die Zeit, da das jüdische Volk seine Wanderung unter die Völker antrat, fällt die Entstehung des Christentums. Für ein reifes Verständnis späterer Epochen, namentlich für ein Verständnis der jüd. Geschichte des 19. Jahrh. und deren Probleme, wäre eine kurze, jedoch erschöpfende Würdigung des Christentums nötig gewesen.

In dem Abschnitt, der sich mit R. Saadia Gaon befasst, erfahren wir plötzlich, dass in ihm auch Philosophie und Sprachwissenschaft einen glänzenden Vertreter besitze. Da zeigt sich wieder der nun wiederholt schon berührte Grundfehler der Darstellung, die es unterlässt, uns dauernd über die Zusammenhänge

zu orientieren, die zwischen Judentum und Weltkultur bestehen. Daher geht auch hier jede Ausbeute verloren. Der Leser ahnt nicht, dass er in einer Welt griechisch-arabischer Kultur lebt. Emunath Wedeoth „sollte hauptsächlich dazu dienen, das Volk bei seiner Religion zu erhalten" (S. 174) — und das soll genügen, wo eigentlich hätte gezeigt werden sollen, dass die 19 Briefe des 19. Jahrh. in ihrer Stellungnahme zur westeuropäischen Kultur in diesem Werk den natürlichen Vorgänger besitzt! Wäre es nicht dringend nötig gewesen, den Nachweis zu führen, dass die göttliche Forschung unserem Volke zu allen Zeiten Männer vom Schlage eines Rabbiner Hirsch beschieden?

Wenn es auch der Verfasser unterliess, die tiefen Ursachen zu charakterisieren, die, wenn auch nicht der Enstehung, so doch der Ausbreitung des Karäertums jedenfalls förderlich waren, warum aber hat er nicht mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, mit welchen Mitteln und mit welcher Entschiedenheit von den Grossen jener Zeit der Kampf gegen diesen „inneren Feind" (S. 166) geführt wurde? Das hätte er mit solcher Wucht uns in die Seele schreiben müssen, dass wir bei seiner Darstellung der jüd. Geschichte im 19. Jahrh. noch daran hätten denken müssen. Denn dort haben wir es leider nötig. —

Das jüdische 19. Jahrh. hat immer mit Vorliebe auf die spanische Blüteperiode geschaut, und die zahlreichen jüd. Litteraturvereine haben in jenem Zeitabschnitt das willkommene Arsenal zu erblicken geglaubt, um Material für „wissenschaftliche Abende" sich zu holen. Wohl findet unser Buch echte Herzenstöne und warme Bewunderung für jene Zeit, aber eine erschöpfende Charakteristik, die nicht nur allen liberalen Söhnen unserer Gegenwart, sondern auch allen Kreisen in unsrer Mitte, die dem Talmud weniger die Pflege zuzuwenden belieben, dafür aber desto eifriger eine pseudo-jüdische Wissenschaft treiben, ein für allemal das Recht genommen hätte, sich für jene Zeit zu erwärmen, suchen wir vergebens.

Wir lesen die dunkeln Blätter mittelalterlichen Martyriums. Wir zollen dem Verf. Dank für manche ergreifende und anschauliche Schilderung. Der Verf. ist, wir brauchen es nicht wieder hervorzuheben, von dem Willen beseelt, eine Geschichte zu schreiben,

wie sie unsere Vergangenheit verdient. Die Geschichte d. Juden in Polen (298 ff.) bezeugt es uns.

Wir lesen die Geschichte des 18. Jahrh. Manch trefflicher Abschnitt. Doch der Verf. ist im Begriff, eine Bewegung einzuführen, die sich den Namen „Reform“ zugelegt hat. Wir kennen die Schwäche des Buches. Kulturzusammenhänge in ihrer Tiefe zu enthüllen. Hier zeigt sie sich am bedenklichsten. Der Verf. zeigt richtig die nachteiligen Folgen der Mendelsohnschen Bibelübersetzung und hat uns doch nicht, wie wir es wünschten, die schicksalsschwere Tragik dieser Persönlichkeit zu entziffern verstanden. „Er war von der richtigen Erkenntnis durchdrungen, dass die Juden auf eine den Anforderungen der Zeit entsprechende höhere Kulturstufe gebracht werden müssten" (S. 359): Nein, auch nach der Anmerkung daselbst, dieser Satz hätte nie und nimmer geschrieben werden dürfen, wenn es wahr sein soll, dass ein Volk, dem die göttliche Lebenswissenschaft zur Pflege anvertraut worden, niemals durch Aufnahme fremder Kulturelemente auf eine „höhere Kulturstufe" gehoben werden kann! Was soll unsere Jugend von der göttlichen Wissenschaft denken, wenn sie diesen Satz in sich aufnimmt! — Mendelsohns Fehler lag auch nicht vor allem in seinen „übereilten, sprunghaften Mitteln", nicht darin, dass er nicht „natürliche, langsame Entwicklung" abgewartet, aber S. 359 schreibt der Verf.: „Trotz seines hohen Ansehens und seines Verkehrs mit christlichen Dichtern und Denkern blieb M. stets ein frommer Jude". Muss nicht jeder Leser, der gedankenvoll 200 Seiten vorher von Tanaim und Amoraim gelesen und dann von Saadia, von Spaniens Grössen Lebensanschauung hätte gewinnen können, sich alsbald sagen, dass der Verf. unbewusst mit diesem „Trotz" das Urteil über M. gefällt und allen Unsegen ausgesprochen hat, der von diesem Manne ausgehen musste, den Begabung und Ansehen seinem Volke hätten zum Wegweiser bestellen können? „Dies „„und doch!"" entschied!“ heisst es in einer genialen Schrift. —

Das Buch schildert den verhängnisvollen Streit, der die Grössen des 18. Jahrh. entzweite. Wir erkennen die Vorsicht an, mit der Verfasser in diesem Kapitel uns einen Einblick in Vorgänge vermittelt, die von unheilvollen Folgen sein mussten. Die Anm. S. 368 ist freilich etwas merkwürdig. Wenn eine Kamea

anfechtbar ist, kommt es wirklich nicht darauf an, ob sie geöffnet zu werden pflegt oder nicht. Solche Aesserungen können leicht missverstanden werden. Durchaus ablehnen aber müssen wir, wenn die Darstellung, S. 377, Chassidismus und Reform in einem Atemzug zu nennen für gut befindet. Und wenn auch dann nachgewiesen wird, dass beide Bewegungen in ihren Folgen grundverschieden waren, es gilt, dem Leser Respekt vor einer Bewegung einzuflössen, in der gerade heute ein nicht zu unterschätzender Teil unserer Brüder heilige Kraft und feste Treue zu unseren unvergänglichen Lebensgütern findet.

Je mehr wir uns der Geschichte des letzten Jahrhunderts nähern, desto auffälliger wird die Häufung von schmückenden Epiteta, mit denen die Darstellung unsere Grossen ehrt. Daran st zunächst nichts auszusetzen, obgleich hierbei eine immerhin unkritische Willkür mit unterlaufen muss. Eine Geschichte, wie die unsrige, die sich als eine fast unübersehbare Galerie ragender Männer darstellt, kann unmöglich allen Grössen das gebührende Charakter- und Geisteslob zollen. Geschieht es, so ist es jedenfalls bedenklich, wenn dies auch in der Geschichte der Tanaim und Amoraim der Fall is. Wir sollten doch meinen, dass Träger der תורה שבע"פ nicht erst von uns gelobt werden müssen! Das nur nebenbei. —

Wir kommen zu den Blättern, die sich mit der Geschichte des 19. Jahrh. befassen. War schon die Art und Weise, wie Verf. diese Zeit mit Mendelsohn einführte, nicht glücklich, so zeigen sich in der weiteren Darstellung Fehler, die früheren Epochen anhafteten, hier noch empfindlicher. Eine jüd. Geschichte des 19. Jahrh. lässt sich nun einmal nicht schreiben, ohne dass wir, wenn auch in aller Kürze, eine Ahnung erhalten, aus welchem Kulturmilieu heraus sie zu begreifen ist, ohne dass wir den Wellenschlag fühlen, der an der jüd. Volksseele mit Macht sich brach. In diesem Abschnitt hätte die Geschichtsdarstellung die reifen Früchte aus früheren Epochen sich holen müssen. Sie wären ihr fast von selber in den Schoss gefallen. Sie hätte fast nur Ergebnisse zu ziehen brauchen, und die Werturteile hätten sich dem Leser von selber aufdrängen müssen. Denn kein Begriff, keine Forderung, kein Problem, das nicht frühere Epochen gekannt, und als teures Vermächtnis späten Generationen vermacht haben! Und das jüd. 19.

Jahrhundert hätte sich in seinem geschichtlichen Aufbau im Zusammenhang mit den zurückliegenden Zeitabschnitten von selber erhoben, um der sogenannten Reformbewegung jeden Boden, jedes wissenschaftliche, historische Anrecht zu nehmen! — Eine solche Darstellung ist dem Verfasser nicht geglückt; sie enthält vielmehr bedauerliche Entgleisungen, die den Charakter des ganzen Buches zu gefährden drohen. Wir beschränken uns auf das Wichtigste.

Emanzipation! Kein neuer Begriff. Wahrlich nicht. Wir sind uns längst im klaren, ob und wie sie möglich, ob und wie sie wünschenswert. Und sie wäre gekommen, früher oder später. Ob ihre Erkämpfung unumgänglich? Und vor allem durch wen? Wahrlich, wir haben nicht viel übrig für unsere abgefallenen Brüder, dass sie uns Emanzipation erkämpften. Emanzipationskampf durch Fahnenflüchtige! Was wohl Tanaim, was wohl ein Saadja von Gabriel Riesser gehalten hätte? Ob sie ihm auch Dank gesagt hätten dafür, dass „trotzdem er für seine Person sich von den Gesetzen des Judentums losgelöst hatte, er doch voll und ganz dafür eintrat, dass der Judenheit ihr Recht werde. . .“! (S. 414) Ob sie auch viel Aufsehens gemacht hätten von Männern, die im Kampf für die Gleichberechtigung und für die um ihre Religion Leidenden sich noch so viel erübrigt hatten, dass sie, „wenn sie auch ihrem alten Glauben sich entfremdeten und sich über Vorschriften des Religionsgesetzes hinwegsetzten, in den Werken der Menschenliebe sich mit den der Thora treu Gebliebenen vereinigten“? (S. 454)

Und nun das Kap. „Die jüd. Wissenschaft“ (S. 430). Wir lesen die Ueberschrift und vermuten, dass dem Leser die Leistungen vorgeführt werden sollen, die wir im 19. Jahrh. zur Bereicherung unserer Wissenschaft unseren Thoragrössen zu verdanken haben, und finden, dass unter dieser Ueberschrift auch der Verf. einen Wissenszweig begreift, den er dann freilich selber nur als einen Teil der jüd. Wissenschaft darstellt, der aber, wie wohl bekannt, von einer frivolen Richtung als die jüd. Wissenschaft hingestellt zu werden die Ehre hat. Wahrlich, wenn ein ganzes Buch dem Nachweis dienen sollte, wie unser Volk im Laufe der Geschichte als Volk der Wissenschaft, als Volk seiner Wissenschaft sich begriffen hat, so hätten wir alles andere eher erwartet, als dass nun, da es gilt, festzuhalten, was jüd. Wissenschaft uns

für alle Zeiten ist, eine irreführende, unbegreifliche Ueberschrift alles über den Haufen zu werfen droht, was in dem Bewusstsein des Lesers vielleicht bereits heimisch geworden war. Wir leugnen nicht die Verdienste eines Zunz, aber S. 433 Zunz, der „bedeutendste Pfadfinder der jüd. Wissenschaft zu jener Zeit“ — nun, wir wären in der Lage gewesen, dem Verf. ganz andere „Pfadfinder“ jener Zeit zu nennen!

Da befindet sich ganz zuletzt, an letzter Stelle, eine Würdigung „Samson Raphael Hirschs“. Der Verf. hat alle ragenden Führer der deutschen Judenheit des 19. Jahrh. bereits Revue passieren lassen. Ganz zuletzt ruht auch sein Blick auf Rabbiner Hirsch ז"ל. Er hat für seine Grösse warme Bewunderung, ehrliche Begeisterung. Doch ist die Darlegung weit davon entfernt, dass aus ihr auch nur annähernd dem Leser die Bedeutung Rabb. Hirschs für die jüd. Geschichte aufgehe. Wie wäre es sonst möglich gewesen, dass Verf. die Geschichte des 19. Jahrh. ganz zu Ende führen konnte und sich erst zuletzt rasch noch besann, dass auch Rabb. Hirsch „einer der eifrigsten Streiter gewesen.“ Wir fühlen es wieder, wie sehr dem Buche die Eignung für genetische Geschichtsdarstellung abgeht. Was nützen dem Leser billige Lobesspenden, wenn er erfährt, dass Rabbiner Hirsch „auch wissenschaftlich nicht ruhte“, seine Werke „lichtvoll“, „gehaltvoll“, und dass noch späte Geschlechter „Kraft und Liebe für Thora“ aus ihnen schöpfen werden. Der Verf. hätte denn doch wenigstens den Versuch machen müssen, der wissenschaftlichen Bedeutung dieses bahnbrechenden Thorafürsten Gerechtigkeit zu zollen. In dem Kap. „Jüd. Wissenschaft“ spielt Rabb. Hirsch keine Rolle, die Ueberschrift versagt ihm (ob zufällig?) den Ehrentitel, der ihn unter die anderen Thorafürsten eingereiht hätte. Alphabet und Alter allein hätten ihm schon — wenn für den Historiker derartige Erwägungen überhaupt vorhanden sein dürfen — eine andere Stelle in dem Buche anweisen müssen — sollte am Ende jener geistreiche Jüngling denn nicht doch etwas Recht behalten mit seiner Meinung, dass Rabb. Hirschs eigentliche Bedeutung vor dem Forum der Geschichte darin zu suchen sei, dass er begehrlichen Wünschen der Orthodoxie schmackhaftes כשר-Fleisch und appetitliche Conditorwaren zugänglich gemacht hat?

Eines wäre immerhin noch möglich, dass Rabb. Hirsch in der Darstellung den Übergang abgeben sollte zu dem letzten Kap. des Geschichtswerks „Die Verbände“. Eine bittere Ironie, die den Leser von der Erinnerung an Rabb. Hirsch unmittelbar hinüberleitet zu diesem, wir müssen es sagen, bedauerlichen Abschnitt in dieser an schönen Stellen reichen Geschichtsdarstellung. Was Er von ihm wohl gedacht hätte? Wir denken an Rabb. Hirsch, von dem Verf. gemeint, dass „der streng logisch denkende Mann mit der eisernen Consequenz im Handeln es drückend empfand, dass seine Gemeinde durch Entrichtung von Steuern als Mitglieder der Reformgemeinde gelten“. Nein, nicht die Logik seines Denkens, nicht drückende Empfindung allein, sondern, und warum sagt es uns nicht der Verf.: heilige Gewissensüberzeugung, gereift an dem Baume jüd. Erkenntnis, stolze und grosse Anschauung von Bedeutung und Würde seines göttlichen Judentums liessen ihn nicht ruhen, bis zum letzten Atemzug seines unvergleichlichen Lebens es als teuerstes Vermächtnis seiner Zeit zuzurufen, dass sie hinstelle ihr Judentum in seiner hehren, unantastbaren Selbständigkeit und Sorge trage, dass es in seiner Reinheit und ungeschmälerten Heiligkeit späten Generationen vererbt werde! Deshalb forderte er den Austritt aus Reformgemeinden, deshalb etablierte er sein Judentum in seiner alten, historischen Autonomie! Er hatte nicht umsonst geblättert in der grossen Geschichte seines Volkes! — Und nun dieses Kap. über die „Verbände“. Wir möchten dem Verf., der leider nicht mehr unter den Lebenden weilt, nicht zu nahe treten und doch, der Jehudi, der Historiker hätte diesen Abschnitt nimmer schreiben dürfen! Er spricht von der „Alliance“. „Viel Segen hat sie seit ihrem Bestehen gestiftet. . . . Nur in einer Beziehung war das Vorgehen der A. schädlich für das Judentum . . . dadurch, dass sie die religiösen Gefühle der jüd. Bevölkerung nicht schonte, dass sie Lehrer in die Schulen entsandte, die mehr oder weniger mit dem Judentum gebrochen hatten . . .“ Wir vergessen, dass einmal der Verf. uns von der Lebensseele unseres Volkes gesprochen, dass sein ganzes Werk zeigen wollte, wie unser Volk gelebt und gelitten, um diese Lebensseele sich zu retten in ihrer Reinheit und Unantastbarkeit — und nun: „Viel Segen — nur in einer Beziehung!“ Ein Meuchelmörder reicht seinem Opfer ein Stück Brot, um es dann nieder zu strecken; Brot in der einen Hand,

Revolver in der andern — „er hat Segen gestiftet, nur in einer Beziehung"—!!

Was sollen wir mit einem Satz anfangen, der die Tätigkeit des „Hilfsvereins d. d. Juden“ damit charakterisiert, dass „auch er die Gründung von Schulen . . . berücksichtigt aber mehr als die Alliance die religiösen Gefühle". Was sollen wir uns darunter denken? Seit wann gibt es bei der Beurteilung eines jüd. Unternehmens, dessen Existenzberechtigung für uns doch nur dann erwiesen, wenn es einwandsfrei die Förderung unserer heiligsten Lebensziele erstrebt, ein mehr oder weniger? Hat nicht der Leser ein Recht zu wissen, was er vom Hilfsverein zu halten hat?

Aber das alles will noch gar nichts heissen gegenüber dem bedauerlichen Abschnitt, in dem Verfasser seine Leser mit dem Zionismus vertraut macht. Nicht haben wir es hier nötig, darauf hinzuweisen, dass die Darstellung die Entstehungsgeschichte des Zionismus in ihrem Wesen nicht richtig beurteilt: erzählt uns doch Verf. erst **nach** Einführung des Zionismus, dass es eine Bewegung gebe, genannt „Antisemitismus", und nicht erfahren wir die tiefen Zusammenhänge, die den Zionismus mit der Geschichte der Reform verknüpft, nichts von Kulturfragen, die in dieser Bewegung sich verkörpern. Dech das ist uns jetzt wahrlich Nebensache. Aber wie konnte es eine Darstellung vor Gott und Geschichte verantworten, einer Belehrung suchenden Jugend — und sagen wir es uns doch gleich, unsere Jugend wird, bevor sie sich über das Wesen der „Metibta" und über „Kalenderbestimmung" orientiert, zu dem Buch vor allem greifen, um aus ihm Stellungnahme zu Gegenwartsfragen zu schöpfen, wird, wenn sie in der Geschichte des 19. Jahrh. blättert, vor allem begierig sein zu erfahren. was es denn mit dem Zionismus für eine Bewandtnis habe — wie konnte nun, so fragen wir, diese Darstellung es vor Gott und Geschichte verantworten, einer unerfahrenen Jugend von Zionismus zu erzählen: Zionismus wolle ein Land erwerben für Unglückliche, „Judenstaat“ gründen, Herzl sei der Vater des Gedankens, ein Mann „von edler Gesinnung und feiner Bildung", sein Projekt habe berechtigtes Aufsehen gemachte, Congresse hätten sich mit der Verwirklichung des Planes befasst, viele Tausende sich der Bewegung angeschlossen, reiche Mittel seien von grossen und kleinen Spenden zusammengeflossen, ein schwerer Schlag, dass der Begründer der

Bewegung durch frühen Tod ihr entrissen — und dann in ein tödliches Schweigen sich zu hüllen!! Können wir es unserer Jugend verargen, wenn sie nach Lektüre einer solchen Darlegung, bei der nur ein Werturteil unterläuft, dass nämlich Herzl ein Mann von edler Gesinnung und feiner Bildung gewesen, mit rasch entflammter Begeisterung hineilt, um ihren Schekel in die Kasse dieser verhängnisvollsten, Judentum untergrabenden Bewegung unserer Zeit zu legen? Meinen wir wirklich, dass sie dem Verf. noch Gefolgschaft leisten wird in die Zeit der „Metibta", um von dort sich belehren zu lassen, was Tanaim und Amoraim, Geonim und all die Grossen bis zum Letzten ihr sicherlich über den Zionismus gesagt hätten, wenn Verf. selber vergessen hat, wofür er S. 384 sich einst begeistert: seine Bewunderung für die „rücksichtslose Schärfe", mit der unsere Grossen vorgingen, wenn sie „Gefahr für das teuerste Gut Israels" witterten?

Es folgen dann nacheinander kurze Hinweise auf weitere Verbände, wie den „Verein zur Abwehr des Antisemitismus", „Centralverein", „Verband d deutschen Juden". Ganz spät findet dann Verf. Worte zu folgendem schwächlichem Werturteil: „Einzelne dieser Verbände erstrebten neben ihren nächsten Zielen auch eine Vertretung religiöser Interessen. Auf diesem Gebiete konnten sie indes nicht erspriesslich wirken, denn ihre Leitung setzte sich aus Anhängern der verschiedenen Parteien zusammen, deren religiöse Anschauungen unüberbrückbare Gegensätze bilden". Unsere Jugend hat nun die Wahl. Sie wird sich sicherlich, und wer könnte es ihr verdenken, entschliessen, diese Bemerkung auf den „Verein zur Abwehr d. Antisemitismus" zu beziehen und dem Zionismus mit fliegenden Fahnen zueilen.

Der Verf. gedenkt auch der „Freien Vereinigung f. d. Interessen d. orthodoxen Judentums" und gesellt ihr in brüderlicher Nebeneinanderstellung den „Deutsch Israelitischen Gemeindebund" hinzu. Die „alte" Freie Vereinigung – wir nehmen an auch die „erweiterte" — hätte sich diese Verschwisterung ernstlich verbeten. Ihre Tätigkeit hätte wahrlich nicht eine „beschränkte" genannt werden dürfen. Freilich hätten wir dann erfahren müssen, dass sie als ihre heiligste Pflicht es ansah, unermüdlich und mit

aufopferndem Wagemut einer Welt zu verkünden, das Anhänger des göttlichen Judentums und der Reform nicht „Parteien" (S. 456) darstellen, und dass eine Vertretung religiöser Interessen durch diese Verbände nicht nur keine „erspriessliche" Wirksamkeit ermögliche, sondern die nicht auszudenkende Gefahr einer Central-Organisation der deutschen Judenheit heraufzubeschwören drohe.

Unter der Zahl der Verbände vermissen wir noch manch teures Glied. So namentlich die „Rabbinerverbände" und in erster Reihe den „Allgemeinen Rabbinerverband". Das Kapitel „Rabbinat" (S. 399) hätte dadurch wesentliche und für den Historiker unschätzbare Bereicherung erfahren.

Wir brechen ab. Wir konnten nicht umhin, mit aller Offenheit unsere Ansicht über das uns vorliegende Geschichtswerk auszusprechen. Wir glaubten sie dem Buche schuldig zu sein und seinem Verfasser. Wir haben uns immer wieder gesagt, der Verfasser ז"ל war von ehrlichem Wollen beseelt, und sein Buch enthält wertvolle Partien. Warum sollten wir da nicht den berechtigten Wunsch hegen dürfen, aus diesem Buche die von uns sehnlichst erwartete „jüdische Geschichte" erstehen zu sehen? Es wird die verdienstvolle Aufgabe der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft sein, bei einer zweiten Auflage durch Umarbeitung so mancher Kapitel der Darstellung den Charakter zu verleihen, der von jedem gefordert werden muss, der mit uns den Wunsch nach einem gediegenen Geschichtswerk teilt.

Dr. Joseph Breuer.

Litterarisches.

Literarischer Ratgeber herausgegeben durch Ferd. Avenarius vom Dürerbund.

Georg D. Callway, München 1914.

„Laß dich warnen. mein Sohn. Des vielen Büchermachens ist kein Ende und das Lesen eines jeden Schmökers ist ermüdend und zwecklos". Es ist nicht zu verwundern, wenn intelligente Männer wie F. Avenarius auf die Idee kommen nach so und so viel Jahrhunderten aus diesem Gedanken Koheleths für die Wissenschaft praktische Konsequenzen zu ziehen. Freilich, wenn ich der Wahrheit die Ehre geben will, muß ich darauf hinweisen, daß auch schon das Judentum das Lesen der ספרים חצונים verboten — ein Verbot, das ja beinahe für die deutschen Juden zur הלכתא למשיחא geworden zu sein scheint, da sich eine einheitliche Jnterpretation dieses Verdikts wohl kaum erzielen lassen dürfte — muß hinweisen auf die katholische Kirche, die ihren Gläubigen im Index ein Verzeichnis all der verbotenen weil schädlichen Bücher bietet. Neu ist an diesem Literarischen Ratgeber (incl. Kunstwart) nur das umgekehrte Verfahren. Er befaßt sich nicht mit dem Schlechten, um es abzulehnen und dieses Urteil zu begründen. Er empfiehlt das Gute, will „auf dem weiten Gebiete des Schrifttums dem Unbewanderten Wege weisen zu Angabe von Büchern, welche er mit Gewinn lesen kann, will zeigen, wie man sich einem Felde nähern und auf ihm heimisch machen kann." Dieser Weg empfiehlt sich schon dadurch daß er der kürzere ist, da das פסולת מרובה על האוכל das Ungenießbare an Quantität das Genießbare weit überwiegt. Zudem erspart er dem Ratgeber die unangenehme Aufgabe des Aburteilens. Die Lektüre verschiedener Abschnitte, gab mir die Ueberzeugung, daß man für die meisten behandelten Gebiete in dem neuen Buch einen trefflichen Führer finden wird, von dessen Meinung man zwar in Einzelheiten abweichen kann, dem man aber im Großen und Ganzen zu seinem Nutz und Frommen folgen darf und soll.

Unter den Zusammenstellungen des Literarischen Ratgebers ist, wie schon der Herausgeber selbst bemerkt, die über das Judentum die einzige ihrer Art; ich meine freilich, sie ist unter den verschiedenen Berichten bedauerlicherweise insofern einzig, als

sie absolut ungeeignet ist, dem Unbewanderten zu zeigen, wie er sich dem Felde des Judentums nähern und sich auf ihm heimisch machen kann. Das Judentum ist — oder sagen wir meinetwegen gibt sich für — eine Offenbarungsreligion und ist als solche entweder in ihrer Gesamtheit zu acceptieren oder zu verwerfen. Nimmt man auch nur an, daß zu dem göttlichen Gesetz fremde Bestandteile hinzugekommen sind, die kritisch ausgesondert werden können, so ist ihm die Tradition — die ja nach ihm mehr oder weniger gefährdet ist — kein Bürge mehr für die Göttlichkeit irgend eines Teiles unserer Lehre. Bleibt ihm als Kriterium also nur der eigene Verstand, den der Prophet Jesajah als Maßstab für das Gotteswort mit dem unvergesslichen, wenn auch vielfach vergessenen Satze abwies: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege spricht der Herr." Es ist nun klar, daß derjenige, der an die Thora in ihrer Gesamtheit als inspiriertes Gotteswort herantritt, das Judentum ganz anders erfassen wird als derjenige, der sie als Menschenwerk betrachtet. Der erstere wird in ihren Worten die tiefsten Gedanken suchen und finden, in ihren Vorschriften die höchste Weisheit, der andere wird unter dem Gerümpel der Vergangenheit. aus vielen längst abgetanen Irrtümern einige, meinethalben sogar viel gute Ideen hervorheben. Ich muß bei diesen zwei verschiedenen Betrachtern an Heines[1]) Worte denken: „Eben wie ein großer Dichter weiß die Natur auch mit den wenigsten Mitteln die größten Erfolge hervorzubringen. Da sind nur eine Sonne. Bäume, Blumen, Wasser und Liebe. Freilich fehlt letztere im Herzen des Beschauers, so mag das Ganze wohl einen schlichten Anblick gewähren, und die Sonne hat so und so viel Meilen im Durchmesser, und die Bäume sind gut zum Einheizen, und die Blumen werden nach den Staubfäden klassifiziert und das Wasser ist naß." Wer in dem Felde des Judentums heimisch werden will, der wird es zunächst nicht unter dem Seziermesser der Wissenschaft kennen lernen müssen, sondern zum mindesten aus den Werken von Männern, in deren Herz das Judentum lebt. Welche besseren Werke könnte man heute einem Nichtjuden, den man nicht an dic hebräischen Quellen heranführen kann, em-

[1]) Dieser Dichter scheint mir in unserem Ratgeber auch zu kurz gekommen zu sein.

pfehlen, als die Samson R. Hirsch's. Der Verfasser unserer Artikel erwähnt sie nicht. S. R. Hirsch ist nicht wissenschaftlich genug? Vielleicht. Wir müßten uns da zunächst über den Begriff „wissenschaftlich" einigen. Aber das ist vorerst ja gar nicht nötig. Der Unbewanderte will und soll ja zunächst das Judentum kennen lernen, nicht das, was Wissenschaft darüber denkt. Oder ist es vielleicht wissenschaftlich, daß man tausend wissenschaftliche Bücher über ein Werk liest, bevor man mit dem Werk selbst Bekanntschaft gemacht hat. Der Verfasser hätte seinen Artikel vielleicht am besten in zwei Teile geteilt: Einen über Judentum, den anderen über Judenheit. In dem ersten hätte er seinen Leser zu Werken führen müssen, aus denen er hätte ersehen können, wie sich dieses in den Köpfen und Herzen seiner strenggläubigen Bekenner spiegelt, dann zu solchen, die ihm gezeigt hätten, was bei den liberalen Juden vom Judentum übrig bleibt. Er hätte vielleicht selbst mit einigen Worten auf die riesige unüberbrückbare Kluft zwischen altjüdischer und neologer Betrachtung hinweisen müssen. Freilich, wer nach dem Richtlinienkampfe noch die Naivität hinzuschreiben wagt: „Die starken Veränderungen, welche sich im Innern der jüdischen Volksgemeinschaft im verflossenen Jahrhundert vollziehen, finden einen gewissen, wenn auch nicht sehr tief reichenden Reflex in den Gegensätzen der „orthodoxen" und „reformierten" religiösen Richtungen, welche mehr aus den äusseren Anpassungen des Lebens und dem Zerfalle alter Lebensgewohnheiten, als aus selbstständigen Impulsen entspringen", der ist keinesfalls berufen, Führer auf dem Wege zur Erkenntnis des Judentums zu werden. Müssen wir so notgedrungen diesem einzigartigen Artikel unseren Beifall versagen, so ist es umsomehr unsere Pflicht, das Buch als Ganzes auf's Wärmste zu empfehlen.

A. D.



Jahrgang 2. Heft 4.

Der 15. Jjar.

Fast möchte es verwegen erscheinen, im stürmischen Gewoge der Jetztzeit auf einen Gedenktag hinzuweisen, der uns einen der friedlichsten und — sagen wir es kühn — wohl auch der glücklichsten Augenblicke Jsraels vor Augen führt. Es ist der 15. Jjar, der Tag, an welchem zum ersten Mal das Manna fiel. Gewiss sind die Tatsachen dieser wunderbaren Ernährung eines g[illegible]en Volkes jedem Juden, ja jedem gebildeten Menschen bekannt. Sie hier zu wiederholen, wäre eine Beleidigung für unsere Leser. Allein es ist da manches zu sagen, was nicht so ganz an der Oberfläche liegt. Zunächst der so oft missdeutete Satz לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן, wörtlich „die Thora wurde nur denen gegeben, die sich vom Manna nährten." Man versucht damit die innere Abhängigkeit des Thoralernens und Thoralebens von wirtschaftlichen Verhältnissen zu begründen, die Abkehr von der Thora mit solchen Gedankengängen zu beschönigen. Man schlägt dabei in dieselbe Kerbe, wie so namenlos viele, welche gerade in den jüngsten Jahrzehnten so viel Gutes zerstörten unter dem Grabgesang אם אין קמח אין תורה (wörtlich, wenn kein Mehl, dann keine Thora). Nun

zeugt es geradezu von einer verblüffenden Unkenntnis der Geschichte, wenn man Blüte der Thora in Israel, reiche Entfaltung religiösen Lebens als von wirschaftlicher Hochkonjunktur bedingt hinstellen möchte. Gerade das Gegenteil dürfte der Wahrheit nahe kommen. Die Sache gewinnt freilich sofort ein anderes Gesicht, wenn man erfährt, dass jenes Citat gar nicht so lautet, wie es gewöhnlich angeführt wird, sondern לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן (Mech. zu II, 17) das heisst, die Fähigkeit, die Thora zu erforschen ist denen vorbehalten, welche sich vom Manna ernähren. Der weise Autor dieses Satzes kann dabei nicht gemeint haben, dass die Sorgenfreiheit die Wiege erfolgreichen Thorastudiums sei. Denn dass wirtschaftliche Unabhängigkeit nur allzuleicht religiöse Innerlichkeit erstickt, sagt Gottes Wort selbst oft und eindringlich. Nein, wir glauben die Vorbedingungen bei dem vom Manna genährten Volke waren anders geartet. Zum ersten: Jene Generation bedurfte nicht erst des Krieges, um zur Mässigkeit erzogen zu werden; ihr war auch das „Friedensbrot“ zugemessen, mit ca. 4 Liter pro Tag, wobei zu bedenken war, dass dies die ganze Nahrung war. Weit wesentlicher jedoch war die eindringliche Lehre, dass alles Capitalisieren, alles über den wirklichen Bedarf hinausgehende Sammeln von Vorräten vom Geber des Manna nicht gewünscht war. Das war es auch, was jener alte Vers sagen wollte. Wirkliche geistige Tätigkeit erlahmt, wenn das Denken von Sorgen absorbiert wird, welche lediglich in capitalistischen Momenten ihren Urgrund haben. In ihrem quälenden Nagen, in ihrem stetigem Anreiz zur Mehrung, in ihrem vergiftenden Einfluss auf das anspruchslose Geniessen des Lebens sind sie schlimmer als die Sorge um das tägliche Brot. Der 15. Ijar ist und bleibt ein Protest gegen den Kapitalismus (das vergass Werner Sombart), predigt so eindringlich, dass wirkliches Glück der Menschheit, ewiger Friede der Erdenkinder auf dieser Bahn nicht zu erreichen ist, predigt vor allen Dingen Abrahams Enkeln, dass ihr heiligstes Erbe zu Verlust kommt, wenn sie alles und alles am Masstabe wirtschaftlicher Erwägungen messen. Doch allen Ernstes, wie lässt sich tatsächlich diese Lehre des 15. Ijar mit dem bereits erwähnten Satz in Einklang bringen. ?אם אין תורה אין קמח Da möchten wir ganz kurz auf die von Tosfos Jomtof recipierte feinsinnige Erklärung des מדרש שמואל verweisen, welcher bemerkt, dass

unter קמח (Mehl), weder kapitalistische Anhäufung von Hab und Gut, noch jenseits der Grenze von wirklicher Armut stehende ökonomische Verfassung gemeint ist. Fast erscheint es wie Sarkasmus, wenn man darauf aufmerksam macht, dass gerade jene sozialen Fürsorger, welche so gerne dieses אם אין קמח אין תורה im Munde führten, der anderen doch mindestens gleichberechtigten Seite der Alternative אם אין תורה אין קמח (Ohne Thora kein Segen im Mehl) mit bewundernswerter Beharrlichkeit vergassen. Ach freilich, es klingt ja beinahe an die „glücklich“ (??) überwundene Mystik an, wenn man mit gebührender Demut zu bemerken wagt, dass unsere Erklärer darin den anderswo noch deutlicher gepredigten Satz verstehen וכל המבטל את התורה מעשר סופו לבטלה מעני dass die Thora, die vernachlässigte, auf „rein rituelle“ Fragen beschränkte Thora sich bitter rächt — — —.

Allein der 15. Ijar ist noch mehr, ist ein Hohelied auf diejenige Eigenschaft welche mehr denn alle langatmigen Darlegungen das Wesen des Judentums charakterisiert. Unsere Alten nannten diese Eigenschaft בטחון; Gottvertrauen ist dafür eine vollkommen unzulängliche Uebersetzung. Und wenn Rabbi Elieser Hamaudoï sagt, dass derjenige, welcher für den heutigen Tag Nahrung hat und sich diese Nahrung vergällt, indem er sagt, was werde ich morgen essen, zu den Kleingläubigen zählt, so wollte dieser Lehrer damit durchaus nicht in leichtfertigem Müssiggang das Ideal des Lebens erblicken. Vergessen wir doch nicht, dass am Vortag des 15. Ijar, als der Allmächtige בטחון von seinen Kindern verlangte, er dies ausdrücklich an das Postulat knüpfte, הילך בתורתי אם לא, das Dasein strikt an die Vorschriften der Thora zu knüpfen. Die Thora verlangt Kulturarbeit, aber sie weist ihr Grenzen, Grenzen in der Ausnützung der Zeit (Sabbat, Feiertage, genügenden Spielraum für Thorastudium und Gebet), Grenzen auch in der Indienststellung der Kräfte der Natur. בטחון nun heisst der Glaube, das Bekenntnis, dass in diesem Rahmen der Mensch d volle Ausmass des Glückes erreichen kann, welches der Ewige ihm zuweist. בטחון ist oben und unten an den Gesetzen der Thora zu messen; בטחון verlangt dabei freilich von den Bekennern, dass sie gerne auf vieles verzichten, was sonst die Menschen Lockendes und Glänzendes geschaffen haben. Das Mass des בטחון ist in jedem Menschen ein zuverlässiger, genauer Massstab für die Stärke seines

Glaubens an die Vorsehung. Da lässt sich nichts deuteln und nichts künsteln. Jede Aeusserung des wirtschaftlichen Strebens, welche irgendwie mit einer Satzung der Thora in Konflikt gerät, sei es auf dem Gebiete des Sabbat, im Bereich des Zinsverbots oder der Unterschlagung des den Armen gebührenden Teils unserer Habe, ist schlechthin eine Leugnung der Vorsehung. Den vom Manna Ernährten hiess die Grenze: Jeder Tag als abgeschlossene Periode der Nahrungsfürsorge, für uns ist diese Periode zeitlich weiter, aber gleichfalls von genau gegebenen Normen durchsetzt. Dass jede Regung des Neids auf „besser Situierte" eine Todsünde gegen בטחין ist, bedarf gar nicht der Erwähnung. Und wieder kommt auch hierbei die weltbeglückende Lebensauffassung unserer Alten glänzend zum Durchbruch. Wenn, so meinen sie, der Allmächtige irgend einem Leben sein Werde zuruft, so giebt er ihm auch die Bedingungen, innerhalb derer es sich entfalten kann. Das ist der Sinn des im Osten so häufig gehörten Wortes: מאן דיהיב חיי יהיב מזוני „wer das Leben giebt, giebt auch die Nahrung". Es ist der starke, durch Nichts zu erschütternde Glaube an die Bedeutung des Lebens, an die Mission jedes Menschen, an den klar gesetzten Zweck seines Daseins. Dergestalt ist die Predigt des 15. Ijar.

Allein wir wollen uns eines nicht verhehlen; alle Erinnerungsfeiern, auch solche, welche die gewaltigsten Ereignisse zum Inhalt haben, teilen das gleiche Schicksal; am Tage selbst gewaltige Begeisterung, innige Rührung, manch stilles Gelöbnis, viel tönende Worte und tags darauf — der Alltag, die Ernüchterung, das Vergessen. Sollte es dem 15. Ijar nicht besser beschieden sein? So etwa mochten unsere Alten denken. Denn da giebt es in unserem Gebetbuch so eine Art unerforschten Gebietes, es ist (in den alten Ausgaben) die stille, verträumte Gegend zwischen עלינו und לכו נרננה, zwischen dem Schluss des Morgengebetes und dem Beginn der Gebetsordnung für die Freitag-Abende. Die Gegend birgt wundersame Schätze, unter anderem auch die bescheidene Mahnung: es wäre schön, jeden Tag die Geschichte vom Manna zu lesen. Dann folgt der betr. Abschnitt aus der Thora und daran knüpft sich ein so herzliches Gebet, ein so grosses Bekenntnis, eine Hymne des בטחון. O ja, es giebt schon noch Leute, arme, geplagte Menschen, reiche, habgesegnete Menschen — wir

kannten sie — welche dieses Gebet alltäglich mit heisser Inbrunst sagten, also segnend ihren dornenvollen Weg des Erwerbens, also durchgeistigend ihre frohe Stunde des Geniessens. Die waren Herren des 15. Ijar. Ihr Sabbat war süss, ihr Leben war reich, ihr Almosen war rein. Ach ja, es lohnte sich schon, in unserer Zeit, welche Stand in der Wiener Morgenzeitung so trefflich als חצי יאוש חצי בטחון (halb Entsagung, halb Vertrauen) kennzeichnet, diese unerforschten Gebiete zu durchqueren; sie wehren dem Grau des Alltags im Namen des 15. Ijar.

P. K.

„Haltet Euch lauter, Träger göttlichen Werkzeugs seid Ihr“!

Ein Kriegsthema. Denn vom Krieg und den Geschlechtskrankheiten wissen die Tagesblätter zu berichten, von der Gefahr, die der Tüchtigkeit der Heere durch diesen Feind droht, und den Anstalten, die zu seiner energischen Bekämpfung geschehen.

Ein Friedensthema. Denn keinen fürchterlicheren Feind kennt die menschliche Kultur und die soziale Gemeinschaft als dieses alle Kräfte verzehrende, alle Gesundheit untergrabende Gift mörderischer Selbstvernichtung.

Sollen auch diese Blätter ihren Weckruf ergehen lassen an die heilige Kraft jüdischer Jugend, für die unser heisses Flehen zu Gott dringt, dass sie ihren alten Heldensinn bewähre und nimmer heimkehre morsch und verkohlt von tierischer Gier?

Sollen auch sie ihr Mahnwort richten an eine jüdische Jugend, die ihrem göttlichen Beruf erstorben ist, sobald sie dahinwankt in menschenunwürdiger Genusssucht?

Nicht der Arzt darf das Wort hier haben, der den Krankheitsherd erst weist, der durch „unvorsichtigen Verkehr“ entsteht. Hat unsere Jugend noch ein Ohr für die Sprache des göttlichen Gesetzes, dann vernehme sie die Worte, die immer noch Leben und Tod in ihre Hand ihr geben, auf dass sie Leben sich wähle.—

Zum Zweck der Hausesgründung sollen die Geschlechter sich einen (Deut. K. 24), dem gottgewollten, reinen Aufbau des Menschengeschlechts seien ihre Kräfte geweiht, dem Gotteswillen immer neue, starke Träger zu sichern, ihre heilige Aufgabe auf Erden.

Nicht sollen jüdische Geschlechter ausserehelich sich finden, nicht soll Befriedigung der Lust in Leidenschaft sie einen, und wo das jüdische Mädchen מוסרת עצמה שלא לשם אישות die Schranken der Sittlichkeit niederreisst, da erblickt das Gotteswort (Lev. 19,29) חלול Entweihung und beklagt durch זנות, durch Unzucht geschän-

detes Heiligtum! Wehe dem jüdischen Manne, der das jüdische Mädchen also entweiht: „Wisse, vor Gott findet dieses Verbrechen dieselbe Ahndung, wie wenn er in Blutschande an der Mutter seiner Frau sich vergangen“ (ספרא das.), denn als זמה, als unzüchtige Sinnlichkeit stehen beide Verbrechen in gleicher Schwere vor Gottes richtendem Auge!

Und noch im letzten Augenblick schaudere zurück der irrende jüdische Mann, ehe er dem jüdischen Mädchen leidenschaftlich naht, vor dem mit כָּרֵת-Strafe, mit Androhung himmlischer Vernichtung begleiteten göttlichen Warnruf ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב (Lev. 18,19)! Hat er bedacht, ob nicht auch ihm es gilt?

Aber die aussereheliche Annäherung an ein nichtjüdisches Mädchen?

O, dass es gesagt noch werden muss!

Keine eheliche Verbindung gestattet das Gesetz (Deut. 7,3), denn es fürchtet für den Bestand der auf Kinder zu vererbenden göttlichen jüdischen Menschenbestimmung.

Und ausserehelich?

Vor eurem Auge stehe die grausige Szene, da der jüdische Mann der Midjanitin sich näherte (Num. Kap. 25), gehöhnt vor aller Welt jüdische Sittlichkeit war, in Tränen wortlosen Schmerzes aufgelöst des Volkes Führer standen, der Würgengel dahinraffend Tausende der Gemeinde traf — bis Pinchas' priesterliche Hand die Rettung vollzog, und von seiner Hand durchbohrt niedersanken die Frevler!

Der הלכה למשה מסיני, dem Mosche am Sinai mündlich überlieferten Worte hatte er entsprochen, das הבועל ארמית קנאין פוגעין בו (Sanh. 81) dem von heiligen Eifer für Gottes geschändete Sache erfüllten Manne die augenblickliche Tötung des Verbrechers gestattet, der בפרהסי' in Gegenwart von zehn Menschen ausserehelich einer Nichtjüdin zu nahen sich wagt!

Aber wenn der rächende Arm ihn nicht getroffen?

Und wenn er im Geheimen mit der Nichtjüdin sich vergangen?

Des Propheten Maleachi flammendes Zornwort (K. 2, 11 - 12), das der „Treulosigkeit“ gilt, die Juda begeht, und dem „Greuel in

Israel und Jeruschalaim" „denn entweiht hat Juda das Heiligtum Gottes כי חלל יהודה קדש ה׳, das Er liebte, denn es ehelichte die Tochter eines fremden Gottes ובעל בת אל נכר; und es vernichtet Gott einem solchen Manne, der solches tut, jeden Wachen und Empfänglichen aus den Zelten Jakobs יכרת ה׳ לאיש אשר יעשנה ער ועונה" — dieser Fluch trifft sie mit vernichtender Wucht!

כרת hat der Prophet über solches Tun ausgerufen!

Und dieses כרת, meint סמ״ג (ל״ת קי״ב) „das Gott durch seinen Propheten verkünden liess, sei חמור יותר מכרתה של תורה schwerer als die in der Thora unter gleichem Namen vorkommende Strafe"! Denn, fügt ב״ח erklärend hinzu, כרת der Thora brauche nicht Untergang der Kinder zu bedeuten, während die durch den Propheten hier verkündete Gottesstrafe auch den Untergang der Kinder insofern ausspreche, als den Kindern, die ihm einst beschieden sein mögen, יכרת ה׳ ער ועונה der reine empfängliche Sinn für das zur Sittlichkeit aufrufende Gotteswort abgehen werde. Missratene Kinder schlimmer als gar keine Kinder!

Wohl hat freilich das jüdische Gericht zur Zeit der Makkabäer (Sanh. das.) jedes Vergehen mit einer Nichtjüdin mit מלקות-Strafe, unter Umständen sogar mit vierfacher מלקות-Strafe zu ahnden beschlossen. Ragende Gesetzeslehrer sprechen aber dahin sich aus, dass damit durchaus noch nicht erwiesen sei, dass, wer im Geheimen mit **einer Nichtjüdin** sich vergeht, der כרת-Strafe des Propheten nicht **unterliege**; vielmehr habe das jüdische Gericht sich wohl deshalb veranlasst gesehen, mit מלקות-Strafe dieses Vergehen zu ahnden, obgleich mit כרת bereits verpönt, „um Menschen vor Unrecht zu bewahren כדי להרחיק אדם מעברה, da es Frevler gebe, שאין עומדים בעצמן בשביל כרת המסור לשמים ובשביל מלקות יתרחק מן האסור, die nicht vor himmlischer Strafandrohung zurückschrekken, wohl [illegible]r irdischen Strafvollzug scheuen" (ר״ן zu Sanh. das.)

Auch ב״ח, sowie דרישה (אה״ע סי׳ ט״ז) meinen ודאי דעונש זה יכרת ה׳ הוא בין בבא בפרהסי׳ בין בבא בצנעא, dass die durch den Propheten ausgesprochene כרת-Strafe sowohl den in der Oeffentlichkeit als auch im Geheimen vollzogenen geschlechtlichen Umgang mit einer Nichtjüdin treffe.

Doch von diesen Erwägungen abgesehen.

Genügt etwa nicht das bedeutungsschwere Wort des Talmud (Sanh. das.) כל הבא על הכותית כאילו מתחתן בעבודת כוכבים: Wer einer Nichtjüdin geschlechtlich sich naht, als ob er fremdem Glauben sich vermählt hätte, בעל בת אל נכר denn „die Tochter eines fremden Gottes hat er geehelicht"?

Vielleicht nicht? Göttlichem Fortbau jüdischen Lebens sei deine heilige zeugende Kraft geweiht, und du vergeudest sie und spendest Kindern das Dasein, die, Deine Kinder nicht, הולד כמותה, alsbald hineintreten in fremden Kreis, um einst niederzureissen das Heiligtum, dem dein ganzes Leben doch geweiht sein soll!

Hat deshalb Rambam nicht Recht, wenn er warnend dir spricht: „Und wird auch mit Tod dieses Verge[illegible] nicht bestraft, nicht leicht sei es in deinen Augen, einen Schaden weist es auf, keine geschlechtliche Verirrung teilt ihn; ein Kind aus Blutschande gezeugt. Dein Kind ist es, ist jüdisches Kind, und wäre es Bastard auch, aber ein Kind, von einer Nichtjüdin dir geboren — Dein Kind ist es nicht." (הל' איסורי ביאה פי"ב הל' ז')

Und unseren Stammvater Awrohom zeigt der Talmud (Erub. 19) vor des Gehinnoms Toren, die Hände über seine Kinder zu ihrem Schutze breitend, dass die Strafe sie nicht treffe — alle rettet er בר׳ מישראל שבא על בת עכום „den jüdischen Mann nur nicht, der mit einer Nichtjüdin sich vergangen"! — —

„Sei stark, Jüngling, der du dieses liesest, willst du um eines Augenblickes Lust deine ganze Zukunft morden? Um eines Augenblickes Lust töten, was Göttliches in Dir ist? Hast Du da noch nie Gottes heilige Nähe gefühlt, wenn Edles, wenn Grosses, wenn Reinmenschlichgöttliches dein Inneres belebte — hast Du da noch nie Seine Stimme wandelnd gehört im Eden deiner inneren Welt? Seine heilige Nähe flieht, wo Unzucht einkehrt; Seine Stimme suchst Du dann vergebens, und findest Du sie, so ist's die zürnende Stimme des beleidigten Vaters; — und Du willst die Gottestempelheiligkeit Deines Innern entweihen, — um eines Augenblickes viehische Lust??! — O, sei stark! bleibe heilig! An der Schwelle des Gehinnaums der Unzucht erscheine Awrohom

dir und mahne dich „zurück!“ Sei stark, Jüngling! Denke an deine Bestimmung, denke, dass alle deine Seelen- und Körperkräfte Gott heilig sind, dass du sie nur in Seinem Dienste, nach Seinem Willen verwenden darfst. Du sollst Mensch-Jissroel sein, und alles Tierische soll dich anekeln. Sei zu stolz zur Sünde, und habe nie Zeit zur Sünde. Nimmer raste dein Geist, — und will dein Auge oder deine Phantasie dich verführen, führe sie hin zu deiner Bestimmung und deiner Lebenslehre. Das Wort deines Gottes und deiner Väter Wort beschäftige deinen Geist; Lehre und Leben seien deine Braut, dein Wirken deine Geliebte, — und das Ertüchtigen zum Leben und Wirken, der Weg dahin fülle ganz dich aus und lasse dir nicht Zeit zur Gemeinheit und zum Sinken.

Heilig seiet, denn heilig bin ich, Haschem, euer Gott!“ (Choreb § 445).

Dr. Joseph Breuer.

Aus einem Kommentar zur Mischna.

Berachoth 1, 1.

Über die Anzahl der Nacht-משמרות herrscht in der תוספתא eine Meinungsverschiedenheit zwischen רבי und ר' נתן, die Berachoth 3 b vom Talmud ergründet wird. Nach רבי hat die Nacht vier משמרות, nach ר' נתן drei. ר' נתן gründet seine Meinung auf einen Vers in שופטים (7. 19), wo von ראש האשמורת התיכונה, dem Beginn der mittleren Nachtwache die Rede ist und אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה, der Begriff einer mittleren Nachtwache lässt nur das Vorhandensein von zwei anderen Nachtwachen, nämlich einer vorausgehenden und einer nachfolgenden, zu, während רבי — dem die Beweiskraft der angeführten Stelle nicht von unbedingter Sicherheit erscheint, da תיכונה auch als die eine von den zwei mittleren (אחת מן התיכונה שבתיכונות) gefasst werden kann (was allerdings ר' נתן auf Grund des genauen Wortlauts nicht anerkennen mag) — seine Meinung auf zwei Psalmstellen stützt: חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך (119, 62) und קדמו עיני אשמרות לשיח באמרתך (das. V. 148). Aus V. 62 erhellt nämlich, dass David mitternachts aufstand, und aus V. 148, dass zur Zeit seines Aufstehens אשמרות, also doch mindestens zwei Nachtwachen bevorstanden; die ganze Nacht muss also vier אשמרות haben. Nach ר' נתן jedoch braucht David nicht grade zu meinen, dass zur Zeit, wo er aufstand, zwei vollen Nachtwachen seine Augen zuvorkamen, sondern ור' נתן אמר לך, wie Raschi in unvergleichlich schöner Paraphrase den Talmudtext erläutert. האי קדמו עיני אשמרות דקאמר דוד קדמו לשאר מלכים קאמר שדרכן לעמוד בשלש שעות ביום בתחלת שעה שלישית. Die zwei אשמרות, von denen David spricht, setzen sich nicht aus zweimal vier Nachtwachen zusammen (denn dann könnte es allerdings nicht Mitternacht gewesen sein, wo er aufstand), sondern die acht Stunden, die er vor sich hatte, als er nachts vom Lager sich erhob, bestehen aus den sechs Nachtstunden, die auf Mitternacht folgen, und aus den ersten zwei Tagesstunden, die andere Könige zu verschlafen pflegen, die ihn aber bereits munter trafen. Auch רב אשי meint, dass die אשמרות des Psalmverses nicht so pedantisch genau zu nehmen seien und selbst für den Fall, dass David die zwei ersten Tagesstunden nicht in Berechnung zog, im Sinne

von ר' נתן auch die sechs Stunden nach Mitternacht allein als אשמרות, als zwei Nachtwachen bezeichnet werden könnten, denn משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו.

Mit dieser talmudischen Abhandlung scheint die Bemerkung des Kommentars zu V. 148 in Widerspruch zu stehen: „In drei Abteilungen, אשמורות, wird die Nacht geteilt. Vor den zwei letzten Dritteln scheucht er den Schlaf von seinen Augen, um sich mit Gottes Gesetz zu beschäftigen.“ Im Sinne der talmudischen Erläuterung hat aber auch nach ר' נתן, der ja diejenige Meinung vertritt, wonach die Nacht in drei Teile zerfällt, David nicht vor den zwei letzten Dritteln den Schlaf von seinen Augen gescheucht, sondern um Mitternacht, wie er ja V. 62 es ausdrücklich betont. Indes rückt die angeführte Bemerkung sofort in klares Licht, wenn man die Bemerkung Raschi's zu jenem Psalmverse mit ihr zusammenhält: חצי הלילה שתי אשמורות ולדברי האומר שלש משמרות הוי לילה היה דוד עומד ממטתו בשליש הלילה הראשונה ועוסק בתורה עד חצות כמו שנאמר לשיח באמרתך ומחצות ולהלן עוסק בשירות ותשבחות כמו שנאמר חצות לילה אקום להודות לך. Im Sinne der Meinung des ר' נתן hat sich David vom Lager erhoben bereits vor Mitternacht und zwar vor den zwei letzten Dritteln der Nacht. Nur war die Art seiner Beschäftigung vor und nach Mitternacht verschieden: vor Mitternacht lernte er Thora, nach Mitternacht beschäftigte er sich mit Gesängen und Lobliedern. Damit stimmt auch die Verschiedenheit der gebrauchten Wendungen: לשיח באמרתך und להודות לך völlig überein. (Schwierig ist nur der Ausdruck אקום in V. 62, wenn David bereits vor Mitternacht von seinem Lager sich erhob. Es kann aber אקום auch im Sinne von: „ich erhob mich, um zu einer anderen Beschäftigung überzugehen, ich begann“ verstanden werden.) Es kann aber ר' נתן sehr wohl für seine eigene Person die beiden Verse so interpretiert haben, wie sie Raschi לדברי האומר שלש משמרות הוי הלילה zu verstehen glaubt, und wenn der Talmud für ר' נתן eine andere Interpretation des Verse gibt, so soll damit weiter nichts gesagt werden, als dass ר' נתן, selbst auf dem Standpunkte von רבי, wonach David unbedingt um Mitternacht sein Lager verliess, noch immer nicht genötigt wäre, sich zu seines Partners Meinung in Betreff der אשמרות-Anzahl zu bekennen. Raschis Auffassung deckt sich nun auch vollkommen mit der des Kommentars. Man vergleiche mit der citierten Bemerkung zu V. 148 die Glosse zu V.

62: „Tage konnten Menschen mir trüben und stören, die Nächte blieben mein, und die Mitternacht fand mich wach vor Gott, meinen Geist in die Tiefen seiner, unser Leben nach dem Ideal seines Rechts gestaltenden Ordnungen zu versenken, und meinem Herzen Dankeslieder für diese uns zur Erkenntnis unserer Bestimmung erhebenden Gesetze entströmen zu lassen.“ Im Verse ist von einem Versenken in Gottes Rechtsordnungen nicht die Rede. Versenkt darein hat sich David bereits vorher, als er vor den zwei letzten Dritteln den Schlaf von seinen Augen scheuchte, „um sich mit Gottes Gesetz zu beschäftigen.“ (Kommentar zu V. 148) Allein die Glosse ist ganz wörtlich zu verstehen, wenn sie sagt: „die Mitternacht fand mich wach vor Gott, meinen Geist . . . zu versenken.“ David war bereits wach, als die Mitternacht kam und er sich nun erhob, על משפטי צדקך, mit denen er sich schon vorher beschäftigt hatte, seinem Herzen „Dankeslieder . . . entströmen zu lassen.“

א"כ למה אמרו וכו'. Nach Bartenora und Raschi bezieht sich die Einschränkung עד חצות nur auf ק"ש und אכילת קדשים, nicht aber auf הקטר חלבים ואיברים, das hier nur zur Vervollständigung dessen erwähnt wird, wobei מצותן sich עד שיעלה עמוד השחר erstreckt, und, wie תיו"ט näher motiviert, שכן רגילות המשניות לשנות בקוצר מה שכתוב בפירוש בתורה. Raschis Hinweis auf Megillah 20 b wird vom תיו"ט, wie wir glauben, mit Unrecht entkräftet. Der Schwerpunkt von Raschis Beweisführung liegt ja nicht im Unterbleiben jedweder עד חצות-Einschränkung bei הקטר חלבים ואיברים, sondern in der Nebeneinanderstellung von קצירת העומר und הקטר חלבים ואיברים in der Mischnah Megillah 20 b. Ebenso wie כל הלילה absolut כשר ist für קצירת העומר (ja, nach Menachoth 71 a ist selbst נקצר ביום כשר בדיעבד, siehe תוס' zu Megillah a. a. O.), so ist כל הלילה auch absolut כשר für הקטר חלבים ואיברים. Wenn aber nun anderseits הרמב"ם בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות auch bei הקטר חלבים ואיברים entscheidet עד חצות, so lässt sich dieser Entscheid mit Raschis Auffassung wohl kaum in Einklang bringen; es erscheint jedoch sehr zweifelhaft, ob תיו"ט damit im Rechte ist, wenn er im Gegensatz zum כסף משנה als Quelle dieses Entscheids eine תוספתא in פ"ב דמגילה ansieht. Aus der fast wörtlichen Übereinstimmung des Schlussatzes im Rambam: יכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירין האימורין ואיברים אלא עד חצות הלילה mit dem ent-

sprechenden Schlussatz unserer Mischnah erhellt doch mit Evidenz, dass Rambam die חצות הלילה-Klausel nur auf Grund einer im Vergleich zu Raschis und Bartenoras Meinung jedenfalls viel ungezwungeneren Auffassung unserer Mischnah auf sämtliche daselbst angeführten Beispiele ausdehnt, selbst um den Preis, das כל הלילה in Megillah 20b nur לצדדין verstehen zu müssen.

Das. 1, 2.

עד שלש שעות· Die drei ersten Tagesstunden sind ein Viertel des Tages, wenn Tag und Nacht von gleicher Länge sind. זמן ק״ש erstreckt sich aber immer, wie Bartenora auf רמב״ם gestützt z. St. bemerkt, עד רביע היום, ob die Tage lang oder kurz sind. Ebenso uneigentlich sei es auch zu verstehen, wenn es weiter in der Mischnah (4, 1) heisst, dass sich die Zeit von תפלת השחר bis ד׳ שעות erstrecke, und so überall. Diese zwiefache Zählung von שעות זמניות und שעות שוות, von Stunden, die je ein Zwölftel des jeweilig מעלות השחר עד צאת הכוכבים reichenden Tages darstellen und darum im Sommer und Winter verschieden sind, und Stunden, die je ein Vierundzwanzigstel des weiteren, aus Tag und Nacht bestehenden Tagbegriffs darstellen und darum im Sommer und Winter immer gleich sind, ergänzt das Prinzip der vom jüdischen Kalender gelehrten Doppelzählung der Jahre und Tage. (Vgl. Ges. Schr. I, 2ff.) „Der Nacht-Tag, der von Nacht zu Nacht führende Tag, ist der Tag der Erdschöpfung; nach ihm zählst du in allen Räumen alle Zeiten deiner irdischen Wallfahrt. Aber im Tempel deines Gottes, im Mikdasch, im Heiligtum, gilt der Licht-Tag, der dich von Morgen zu Morgen geleitet; alles beginnt dort mit dem Morgen und alles endet mit dem Morgen.“ (Das.) In der Totalität seiner Erscheinung trägt der Tag ein doppeltes Gesicht. In der Zersplitterung einer Stunde aber käme der Charakter des Licht-Tags nicht zum Vorschein, wenn sich jene Doppelzählung nicht auch hier fortsetzte. Während nämlich die שעות שוות keinen bestimmten Charakter zeigen, indem sie in ihrer stets gleich bleibenden Minutenlänge sowohl $^1/_{24}$ des Licht-Tags, als auch $^1/_{24}$ des Nacht-Tags darstellen können, erscheinen die שעות זמניות mit ihrer Minutenlänge immerdar an das Ergebnis des Kampfes gebunden, den Tag und Nacht miteinander kämpfen und stellen sich darum lediglich als schwankende Bruchstücke des schwankenden Licht-Tags

dar, „der mit dem Morgen anbricht und zum Mittag steigt und mitten durch die Schatten der Nacht doch sicher wieder zum Morgen geleitet“.

Das. 1, 5.

ככן שבעים שנה· Wenn רמב"ם in seinem פירוש המשניות die gewöhnliche, auf Berachoth 28 a beruhende Auffassung des כבן שבעים שנה, wonach ר"א בן עזרי' durch wundervolles Eingreifen des Naturbeherrschers, obwohl erst achtzehnjährig, das Aussehen eines siebzigjährigen Greises gewann, dahin modifiziert, dass ר"א בן עזרי' durch vieles, intensives Lernen schon in früher Jugendzeit das Nahen seines Greisenalters beschleunigte, so bedarf es wohl im Angesichte einer Persönlichkeit wie die des רמב"ם (man vergleiche nur seine Darlegungen zu Aboth 5, 6) keines weiteren Nachweises, dass diese Modifikation nicht etwa apologetischem Bedürfnis entstammt, sondern lediglich den Gedanken betonen will, dass der in Hemmung oder Beschleunigung des Naturverlaufs sich offenbarende Naturgebieter seine Wunder an kein Unwürdiges verschleudert, vielmehr die Objekte seiner Waltung gleichsam zur Mitbeteiligung an seinem wundervollen Schaffen lädt und nur dann, wenn sie dem Ruf ihres Gebieters folgen, sie auf das Eingreifen seines mächtigen Armes zählen dürfen. Ausdrücklich fügt ja Maimonides seiner Erklärung den Zusatz bei: כמו שנתבאר בגמרא דף כ"ח·

II.

Berachoth 2, 1.

אם כיון לבו וכו'. Es ist eine Streitfrage, ob מצות צריכות כונה, oder אין צריכות כונה, ob bei Ausübung einer Mizwa genaues Aufmerken erforderlich ist oder nicht. Wer sich für ersteres entscheidet, übersetzt אם כיון לבו: Wenn er die Absicht hat, der Mizwapflicht zu genügen. Wer das Gegenteil vertritt, übersetzt: Wenn er seinen Sinn darauf richtet, richtig zu lesen. Vgl. Bartenora. ואנן קיימא לן, schliesst Bartenora, כמ"ד מצות צריכות כונה· Rezipiert ist die Ansicht, dass die Erfüllung einer Mizwa כונה erfordert.

תוי"ט verweist auf Mischnah Sukkah 3. 14, wo er dem Bartenora einen Widerspruch nachweist zwischen seinem Entscheid

hier zur Stelle, wonach מצות צריכות כונה, und seiner dortigen Erklärung zur Mischnah, die nur auf Grund der Halachah, dass bei Ausübung einer Mizwah keine כונה erforderlich ist, verständlich sei. Es dürfte aber doch vielleicht eine Verkennung des Zweckes, den Bartenora mit seinem Kommentar verfolgt, bedeuten, wenn man daraus, dass er irgendwo, wie a. a. O., die Auffassung des Talmuds zur Erklärung der Mischna citiert, auch wenn diese Auffassung nicht der endgültigen Halachah entspricht, einen Widerspruch mit einer anderen Stelle herleiten will, wo Bartenora diese endgültige Halachah, wie es in unserer Mischnah geschieht, auch erst dann erwähnt, nachdem er der Möglichkeit einer Interpretation der Mischnah auch auf Grund der entgegengesetzten Halachah Raum gegeben: והאומר מצות אין צריכות כונה מפרש וכו׳.

ומשיב שלום לכל אדם. תוי״ט führt von seinem Sohne מהר״ר שמואל eine Erklärung der auffallenden Verschiedenheit an, warum die Mischnah erst am Schluss deutlich ומשיב שלום sagt, während es zuvor immer nur kurz שואל ומשיב heisst. Die Mischnah will damit im Einklang mit טור י״ד סימן ר״מ רמ״ב andeuten, dass nur לכל אדם gegenüber ein kurzer שלום-Gruss angebracht sei, während מפני הכבוד והיראה die Grussformel mindestens lauten müsse: שלום עליך רבי רבי מורי. Abgesehen davon, dass unter demjenigen, dem der Gruss מפני הכבוד entboten werden darf, wie Bartenora bemerkt, jeder אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום zu verstehen ist, wäre es doch recht eigentümlich, wenn die Mischnah uns die Verschiedenheit der vorgeschriebenen Grussformeln erst am Schluss und noch dazu ausschliesslich לכל אדם gegenüber andeuten wollte, woraus sich dann in Bezug auf אדם נכבד die entsprechende Vorschrift stillschweigend ergeben müsste. Vielleicht soll mit der Verschiedenheit der Ausdrucksweise nicht die Verschiedenheit der Grussformeln, sondern die Verschiedenheit der Grussweise, des Grades der Ehrerbietung, mit der ein אדם נכבד und כל אדם gegrüsst wird, angedeutet werden. Ein Gruss aus Ehrerbietung hört sich viel reservierter, als ein Gruss aus blosser Höflichkeit an. Einem Bekannten entbieten wir den volltönenden Gruss der Freundschaft und Kollegialität (שואל שלום ומשיב שלום). Einem, den wir als überragende Grösse hochachten oder gar ehrfürchten, wagt die beklommene Seele nur zu-

rückhaltend, gleichsam ohne nähere Prädikatsbestimmung den Gruss ihrer Verehrung zu entbieten (שואל ומשיב).

Das. 2, 2.

לאמת ויציב לא יפסיק. Hierzu bemerkt תוי"ט: פירש הר"ב דכתיב וה' אלהים אמת. גמרא. והואיל ובקרא לא כתיב ויציב נראה ודאי דבין אמת לויציב רשאי להפסיק כמו באמצע הפרק וכ"נ בשלחן ערוך בסימן ס"ו ונ"ל דתנא דנקט אמת ויציב אשגרת לישן ולסימן בעלמ' נקטיה כמו דנקיט לוהיה אם שמוע ולא אמר לוהיה בלבד וכו'. Es meint also תוי"ט, dass, nachdem in jenem Bibelverse (Jirm. 10, 10), auf welchen der Schlusssatz des ויאמר-Abschnittes zurückgeht und aus welchem die Halachah resultiert, zwischen אני ה' אלהיכם und אמת keine Unterbrechung eintreten zu lassen, ויציב nicht erwähnt werde, es erlaubt sei, zwischen אמת und ויציב, wie auch sonst באמצע הפרק, zu unterbrechen, was auch im Sch.-A. rezipiert sei. Und wenn trotzdem die Mischnah von אמת ויציב rede, so sei dies blos eine auch sonst zum Zweck der Verdeutlichung übliche pleonastische Redensart. Ist es nun auch richtig, dass in jenem Bibelverse ויציב ausdrücklich nicht erwähnt wird, so dürfte doch die auf ראשונים-Entscheid fussende Bemerkung des מגן אברהם zum Sch. A. a. a. O.: אין להפסק בין אמת לויציב vielleicht weniger aus dem vom מ"א selbst angeführten Grunde: כיון שויציב הוא נ"כ לשון אמת, vielmehr deshalb auf Wahrheit beruhen, weil in jenem Bibelverse ויציב, wenn auch nicht ausdrücklich genannt, so aber doch ganz unverkennbar angedeutet erscheint. Der betreffende Jirmejah-Vers lautet: וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם. Auf den Gesamtinhalt der drei Abschnitte, שמע, והיה אם שמוע und ויאמר „als ein Gotteswort blickt אמת ויציב hin und spricht es aus, wie dieses Wort an sich Wahrheit und darum aufrecht, fest und unveränderlich bleibend und gerade ist, d. h. dem wahren Wesen der Dinge und ihrer Bestimmung entspricht . . .“ (Komm. Gebete S. 124) ויציב ist nicht identisch mit אמת, vielmehr eine Folge davon. Das Gleiche meint der Prophet: „Gott ist an sich wahr, וה' אלהים אמת und weil er an sich wahr ist, הוא אלהים חיים ומלך עולם, ist er ein ewig lebendiger Gott, ein unveränderlich bleibender, ewig unabsetzbarer König (ויציב). Wenn darum die Halachah bestimmt: אין להפסיק בין אמת לויציב, dass auch zwischen אמת und ויציב ebensowenig unterbrochen werden dürfe, wie zwischen אני ה' אלהיכם und אמת,

so widerspricht nichts der Annahme, dass beide Bestimmungen aus einer und derselben Quelle fliessen.

תוס׳ ברה״ה א״ר יהושע בן קרחה למה וכו׳ Berachoth 14 b erläutert diesen Ausspruch, warum es nicht auffallend sei, dass ר׳ יהושע בן קרחה למה die Reihenfolge von שמע und והיה אם שמוע im Gebete verwunderlich finde, nachdem doch dieselbe Reihenfolge auch von der Thora eingehalten werde. Die Frage des ר׳ יהושע בן קרחה gründet sich nämlich auf die Tatsache, dass der שמע-Abschnitt ja auch der פרשת ציצית vorangehe, die ja in der Thora vor den beiden anderen ihre Stelle finde und es demnach wohl sicher sei, dass im Hinblick auf אין מוקדם ומאוחר בתורה die Reihenfolge im Gebet ganz ohne Rücksicht auf die Reihenfolge in der Thora bestimmt worden sein müsse. War aber für diese Bestimmung die Reihenfolge in der Thora nicht massgebend, so kann der Grund hierfür nur darin bestehen, כדי שיקבל עליו וכו׳, weil sonst der Abschnitt והיה אם שמוע mit Rücksicht auf die Eindringlichkeit, mit der er sich — schon rein formell, שהיא מדברת בלשון רבים — an die Gesamtheit aller Volkesglieder wendet, den Platz an erster Stelle verdient hätte. תו״יט führt die Erklärung von תוס׳ auf die zweite Hälfte des Ausspruchs des ר׳ יהושע בן קרחה fort: Obwohl auch der Abschnitt ויאמר in den Stellen אני ה׳ אלהיכם ולהיות לכם לאלהים einen Hinweis auf קבלת עול וכו׳ enthält und er es demzufolge verdient hätte, dem Abschnitte והיה אם שמוע, ebenso wie שמע, voranzugehen, geht doch der Abschnitt והיה אם שמוע voran, weil er die sowohl am Tag als auch in der Nacht angängige Pflicht des Thoralernens enthält, während der Abschnitt ויאמר die auf Grund des וראיתם אותו nur am Tag zur Erfüllung kommende Zizispflicht anbefiehlt.

An erster Stelle: קבלת עול מלכות שמים; an zweiter Stelle: תלמוד תורה, and dritter Stelle: קבלת עול מצות. Ein beherzigenswerter Wink für Pädagogen und Volkserzieher. Das „Lernen“ setzt das Bewusstsein der göttlichen Weltregierung, die Erfüllung der מצות das Vertrautsein mit dem Geiste des göttlichen Gesetzes voraus. Gott kann ebensowenig erlernt, wie einer מצוה ohne Thorakenntnis Geschmack abgewonnen werden. Nicht in den Büchern findet man Gott. Das Joch seiner Regierung muss auf- und angenommen werden, Und eine מצוה bleibt ewig schaal und paradox, wenn ihr das „Lernen“ nicht vorangeht, שמביא לידי מעשה, die theoretische Vorstufe der praktischen Erfüllung.

Das. 2, 3.

לא יצא. Berachoth 15 a: מאי טעמא דר' יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך. Das Ohr soll hören, was der Mund redet. „Nicht auf שמיעה, auf ראיה, auf eigener, von unserer ganzen Gesamtheit gemeinsam geschöpfter Sinneserfahrung beruht unser Wissen von Gott, אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד konnte Moses (Kap. 4, 35) zu seinem Volke sprechen. Dieses Hineinschreiten und Sichoffenbaren Gottes in die irdische Gegenwart hat Gott aber nur einmal bei grundlegender Schöpfung seines Volkes getan, auf dass es von Geschlecht zu Geschlecht, von Gesamtheit an Gesamtheit bezeugt und durch Ueberlieferung die unanfechtbare Basis bleibe, auf welcher in alle Ewigkeit hin jeder Israelssohn all sein Denken und Handeln aufzubauen habe. Fortan heisst es nicht ראה ישראל, sondern שמע ישראל." (Komm. Deut. 6, 4). Wenn nun gefordert wird השמע לאזנך וכו׳, dass das Ohr hören soll, was der Mund redet, so ist die Absicht dieser Forderung, jeden Einzelnen zum Subjekt und Objekt der Tradition zu erheben. Wenn ich etwas leise vor mich hin rede, bin ich nur Subjekt des Gesprochenen. Wenn ich aber meine Stimme erhebe, um das, was der Mund redet, auch meinem Ohre hörbar zu machen, dann erhebe ich mich selber zum Objekt des von mir Gesprochenen, dann überliefere ich mir selber den Inhalt meiner Rede. Ein ähnliches tritt uns beim Opfer in der סמיכה entgegen. „Durch den Akt der סמיכה tritt der סומך als nationaler Mitvertreter des Gesetzes gegen sich selber auf. Er spricht damit aus, dass die in den Opferhandlungen zum Ausdruck kommenden Anforderungen des göttlichen Gesetzes in seinem Namen geschehen. Es ist er selbst, der die Anforderungen des Heiligtums gegen sich zur Geltung bringt". (Komm. Lev. 1, 4. Vgl. das. die begründenden Ausführungen dazu.)

ולא דקדק באותיותיה. Berachoth 15 b: תני רב עובדיה קמי דרבא ולמדתם שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים. Der Ausdruck ולמדתם lehrt das Erfordernis einer korrekten Aussprache. Wenn zwei Wörter aufeinanderfolgen, z. B. על לבבך, wie רבא das. u. a. erklärt von denen das eine mit demselben Buchstaben endet, mit welchem das andere beginnt, so hat zwischen dem Aussprechen des einen und dem des andern eine Pause einzutreten, damit jedes einzelne

Wort in voller Deutlichkeit ertöne. „Wir haben bereits zu 3. B. M. 23, 40, S. 530, bemerkt, wie in der engen Verbindung einer gesetzlichen Aufgabe mit dem Personalausdruck der nationalen Gesamtheit, ולמדתֶּם ולקחתֶּם u. s. w., oder, wie hier, der verpflichteten Person mit dem die Verpflichtung bildenden Objekt, וקשרתֶּם, וכתבתֶּם, die Erwartung ihre Andeutung findet, dass die Aufgabe in einer so vollkommenen Weise ausgeführt werde, dass in der Art der Ausführung die allvermögende Kraft der Gesamtheit oder die volle Hingebung des Individuums an das Objekt der Pflicht sich ausspreche, dass somit die Ausführung תמה, eine vollkommene, vollendete sei, לקיחה תמה, למוד תם, קשירה תמה. . .“ (Komm. Deut. 6,9)

הקורא למפרע לא יצא. Die Reihenfolge der einzelnen Verse muss genau eingehalten werden. Vgl. Bartenora. Diese Bestimmung erscheint auf den ersten Anblick so selbstverständlich, dass die Frage wohl berechtigt ist, was wohl das innere Motiv sein mag, ausdrücklich hervorzuheben, dass Jemand, der rückwärts liest, seiner Pflicht nicht genügt hat. Den Zusammenhang der einzelnen Verse in der Thora in restloser Klarheit darzustellen, wird wohl ein ewiges Problem bleiben. Der Thoraforschung ist kein Ziel gesetzt. Und so mag es sich wohl ereignen, dass Verse, die in gerader Reihenfolge nur mühsam begriffen werden, למפרע in viel klarerem Lichte erscheinen. Ist ja der Gewinn eines besseren Verständnisses ein beliebter Ausgangspunkt bibelkritischer Willkür, die leichten Herzens das oberste zu unterst kehrt, wenn ihr daraus ein Vorteil rationeller Interpretation erwächst. Solch sträflichem Subjektivismus tritt das Gesetz entgegen, indem es die überlieferte Lehre nach ihrer Satzfolge mit einem schützenden Wall umgiebt, דכתיב והיו הדברים בהוייתן יהיו כלומר כמו שהן סדורין בתורה.

קרא וטעה וכו'. Vgl. Bartenora und תו"ט. Zum Schluss bemerkt Bartenora: ואם נסתפק לאחר שהתחיל למען ירבו אינו חוזר שעל הרגל לשונו הוא הולך. Wenn Jemand beim Worte וכתבתם im Zweifel ist, ob er erst im Abschnitt שמע oder schon im Abschnitt והיה אם שמוע, wo ja gleichfalls וכתבתם vorkommt, sich befindet, muss er noch einmal beim וכתבתם des שמע-Abschnittes beginnen. Entsteht aber der Zweifel erst, nachdem er למען ירבו begonnen hat, braucht er nicht zur angegebenen Stelle zurückzukehren, weil nach Beginn des למען ירבו anzunehmen ist, dass erst nach Vollendung des Abschnittes והיה אם שמוע mit למען ירבו begonnen wurde. Mit

dieser Bestimmung wird die Macht der Gewohnheit zu einem halachischen Moment erhoben. Wo das Bewusstsein ausser Stande ist, eine Sachlage klar zu stellen, erfliesst die Klarheit, fast wie ein biologisches Grundgesetz, aus der mechanischen, doch umso zuverlässigeren Reflexbewegung gewohnheitsmässigen Tuns.

Das. 2, 4.

Das Nationalbekenntnis des jüdischen Volkes darf auf dem Gipfel eines Baumes oder hoch oben auf der Mauer verrichtet werden, obwohl doch auch beim Schma zumindest der Hauptvers שמע ישראל Andacht, כונה erfordert: Arbeiter brauchen nicht herabzusteigen, um an gefahrloser Stelle sich zur Andacht zu sammeln. Nur beim Achtzehngebet, bei der תפלה, wird für's Ganze כונה erfordert und hierfür Abstieg des Arbeiters verlangt. Bei all seiner Gemütstiefe war das jüdische Volk seit jeher auch ein nüchternes zugleich. Es hat den Wert synagogalen Gemeinschaftsgefühls nie verkannt und auch für ästhetische Umrahmung gottesdienstlicher Handlungen immerdar einen offenen Sinn bekundet. Es hat aber auch die Grenzen gesehen und nüchternen Sinns die Gefahr vermieden, die andächtiger Empfindung der Überschwang romantischen Dusels bereitet. Der Arbeiter braucht nicht vom Gipfel eines Baumes herabzusteigen, um Schma zu lesen. Es bedarf keines Orgeltons und Kantorengesangs, um Israels nationalen Weihespruch würdig zu begleiten, auch wenn sich Schma mit dem Flüstern der Bäume, dem Zwitschern der Vögel mengt, hört es Gott und freut er sich des Treuschwurs seines Volkes.

Das. 2, 5.

חתן פטור מק"ש. Nicht weil vom Zauber des Moments, vielmehr weil vom Ernste einer heiligen Pflichttat gefangen, דטריד טרדא דמצוה (Talmud), ist der חתן frei von der Pflicht des ק"ש. Einen „Taumel verzückter Liebe“ hätten die Weisen gerade durch Einbeziehung auch des Bräutigams in den Kreis des normalen Pflichtlebens zu bannen gesucht. Die „Liebe“ jedoch, als hervorragendster, heiligster Beitrag begriffen, den das Individuum zum Bau des Ganzen zu steuern vermag, lässt selbst das Bekenntnis zum einen-einzigen Gott für eine Weile in den Schatten treten.

אם לא עשה מעשה. Wollte man in moderner Sprache versuchen, die keusche Decenz dieser Wendung nachzuahmen, es klänge trotz

eifrigen Strebens, bei aller Umschreibung recht ungekünstelt zu reden, doch recht mariniert. Der Europäer ist nur dann nicht mariniert, wenn er so recht geradaus, so recht frivol und „naturalistisch“ das Natürliche ins Gemeine verpöbelt. אם לא עשה מעשה. Wie einfach, wie treffend, wie rein!

מעשה ברבן גמליאל. Wenn R. Gamliel sich als חתן die Fähigkeit zutraute, trotz טרדא דמצוה Schma mit der nötigen כונה zu lesen, so wird damit die im ersten Teil der Mischnah enthaltene Bestimmung nicht umgestossen. Warum sollte es denn nicht auch auf dem Gebiete des jüdischen Pflichtlebens „Uebermenschen“ geben, die auf ihrer ragenden Höhe des Zwergmasses spotten, nach welchem die ethische Spannkraft der „Vielzuvielen“ sich bemisst? Vgl. übrigens das weiter zur 8. Mischnah Bemerkte.

Das. 2, 6.

אסטנים אני. Krankheit ist vielleicht die einzige Form des persönlichen Eigenlebens, die im Gesetze weitestgehende, schonende Berücksichtigung findet. Die Persönlichkeit selbst, ihr seelisches Wesen, mag differenziert sein wie immer, mag einen unübersteiglichen Wall zwischen sich und dem Gesetze fühlen, das Gesetz giebt nicht nach, und alle philosophischen, psychologischen, ethischen und ästhetischen Einwände des Individuums schneidet es mit brüsker Unerbittlichkeit ab: Du musst! Da gilt kein אסטנים אני, so berechtigt auch ein solcher Einwand wäre. Nur eine Störung des physisch Normalen anerkennt das Gesetz als der Berücksichtigung wert. Denn hier ist ja die Willensfreiheit ausgeschaltet, die alle Sittlichkeit und Legalität bedingt.

Das. 2, 7.

Trotz der Eigenheit dieser Mischnah schweigen sich Bartenora und תוי"ט aus. Doch vgl. Berachoth 16b: עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אלא מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומריב לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך תניא אידך עבדים ושפחות אין מספידין אותן ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי איש טוב וכו'. Trauer um einen hingeschiedenen Menschen ist der Ausdruck eines durch Vernichtung einer persönlichen Beziehung entstandenen Verlustgefühls. Nur

um einen Menschen, der uns als Persönlichkeit galt, kann getrauert werden. Eine Arbeitskraft wird nur nach ihrem Geldwert eingeschätzt „und so lange Sklavenhandel existiert, kann es auch einen Geldwert eines Menschen geben, es kann nach einem solchen Massstab der Wert eines Menschen als Arbeitskraft für Menschen ebenso wie der Nutzwert eines andern Gegenstandes beurteilt werden“ (Komm. Lev. 27, 2. Vgl. auch meine Abhandlung „Zwischen Leben und Tod (נוסם כחי או לא)“ im Israelit 1909.) Der Verlust des Geldwertes eines Menschen löst darum auch ein gleiches Trauergefühl aus, wie es sich beim Verlust der Arbeitskraft eines Ochsen und eines Esels erzeugt. Nur אם עבד כשר הוא, nur wenn ein ideeller Wertausdruck vorliegt, „der Ausdruck des ideellen Wertes, den ein Mensch für Gott und sein Heiligtum hat“, tritt auch im Sklaven in leuchtender Hoheit die Menschenpersönlichkeit hervor, denn „dieser Wertausdruck ist ein allgemein feststehender, er sieht völlig ab von physischer, geistiger, sittlicher, sozialer Besonderheit. . . .“ (das.) und lässt auch in einem hingeschiedenen עבד den Verlust eines איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו beweinen.

Das. 2. 8.

Der Begriff מחזי כיהורא, der mit Scheinheiligkeit nicht identisch ist, sondern eher mit dem Begriff einer naiven Grossmannssucht sich deckt, stellt sich näherer Betrachtung als ein notwendiges Ventil gegen voreiliges und vorzeitiges Antizipieren jenes erstrebenswerten Ideals der Zukunft dar, wonach die Gesamtheit Israels die Aufgabe hat, ממלכת כהנים וגוי קדוש, ein Priesterreich und ein heilig Volk zu sein. Je weniger das Judentum das Attribut der Heiligkeit einer bestimmten Klasse verpachtet, umso ängstlicher wacht es darüber, dass sein demokratisches Prinzip sich nicht in eine Quelle wilder Anarchie verwandle. Sich im Gebete immerdar vor Gott fühlen, das mögen gar viele wollen. Ein solcher Wille wird naturgemäss als ein reiner, ja heiliger empfunden und im Ueberschwang der Empfindung für wahres Können gehalten. Diese unberechtigte Krönung reinen Wollens mit dem Schmucke wahren Könnens verhindert das Gesetz, indem es spricht: לא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

(Fortsetzung folgt.)

R. B.

Die Sprache der Bibel.

Vortrag im Jüdisch-Wissenschaftlichen Jugendverein-Hamburg
von Rabbiner S. Löwy, Hamburg.

Wenn wir über die Sprache der Bibel sprechen und ausführen wollen, wie nachhaltig diese unsere Sprache und unsere Ausdrucksweise ja die Sprache eines grossen Teiles der Kulturmenschheit, beeinflusst hat, genügen nicht grosse Bände tiefdurchdachter Werke, geschweige denn unsere heutige kurzgefasste Abhandlung. Wir wollen uns heute blos damit begnügen, in kurzer, leichtgefasster Abhandlung zu zeigen, dass in so vielen, scheinbar gleichgültigen Ausdrucksweisen dieses Buches der Bücher, Bibel par excellence, tiefe Gedanken verborgen sind. Sie bedürfen nur des willigen Forschens, um ihre hohen sittlichen Lehren, dem sich liebevoll in sie Versenkenden zu offenbaren. Gerade in unserer Zeit tut es doppelt not, zu zeigen, wie wichtig es ist, die Thora in ihrem Urtexte zu verstehen. denn leider in unseren Reihen selbst werden oft Stimmen laut, welche verkünden, die Sprache der Völker, in deren Mitte wir leben, sei für unsere religiöse Forschung, für unser Gebet erwünscht.

Es bedarf doch keines gründlichen Nachdenkens, um die Motive der Wortführer dieser Strömung zu erkennen. Es ist die Bequemlichkeit. Zu lässig, sich der Mühe zu unterziehen, die Sprache des Sinaiwortes sich eigen zu machen, die Sprache, in welcher ein Abraham gesprochen, ein Moses geredet, ein David gesungen, ein Jesajas gepredigt und ein Jirmija geklagt hat, zu lässig, die Worte verstehen lernen zu wollen, in welchen unsere Väter seit Jahrtausenden zu Gott gefleht, wollen sie die von ihnen gerade am leichtesten verstandene Sprache zur alleinigen Richtschnur ihrer Herzensergüsse Gott gegenüber machen und ein deutsches, französisches, englisches Gebetbuch, ein deutsches, französisches, englisches und nur kein j ü d i s c h e s Judentum schaffen. Sie ahnen nicht, welche Werte sie aufgeben, um gedankenlose Flitter einzutauschen. Hatten doch auch die Weisen den Tag, an welchem die Thora durch die Septuaginta zum erstenmale übersetzt wurde, zum Fast- und Trauertag bestimmt, da sie wussten, wie viel Edles und Schönes durch eine Uebersetzung zerstört wird.

So bemerken die Talmudweisen in Chulin: Während doch die Thora sonst immer die Knappheit des Ausdruckes liebt, bezeichnet sie das erstemal die zum Genusse verbotenen Tiere durch die Umschreibung: das Tier, welches nicht rein ist אשר לא טהורה statt הבהמה הטמאה „das unreine Tier", um anzudeuten, dass der Mensch sich immer einer schönen und vornehmen Ausdrucksweise bediene.

Eine ganz besonders wichtige Lehre, veredelnd und zum Adel erziehend, erteilt uns die Thora, wenn sie vom Leben der Frommen spricht:

ויתהלך חנוך את האלקים, התהלך נח את האלקים, התהלך לפני והיה תמים, והאלקים אשר התהלכו אבותי לפניו. Die einfache und gewöhnliche Uebersetzung dieser Schriftstellen lautet: „Chanoch wandelte mit Gott". — „Noach wandelte mit Gott". — „Wandle mit mir spricht Gott zu Abraham und werde vollkommen usw." Nun ist jedoch bei allen diesen Sätzen zu bemerken, dass das Verb הלוך „gehen" nicht in gewöhnlicher Tätigkeitsform im קל steht, es müsste sonst heissen: וילך חנוך את הא' oder וילך נח את הא', האלקי' אשר הלכו אבותי לפניו oder bei Avrohom im Imperativ לך לפני. Merkwürdigerweise ist bei allen diesen Sätzen das Tätigkeitswort im התפעל — rückbezüglich — gebraucht — in sich gehen — ein Ausdruck, welcher in keiner europäischen Sprache im Zusammenhang der obigen Sätze gebraucht werden kann. Die Thora will uns durch diese unscheinbare Wortform jedoch die grosse, eindringliche Lehre zu Gemüte führen: Ein Wandeln mit Gott auf seinen Wegen, ist nur durch fortwährende Arbeit an sich selbst, durch rastloses Selbstverbessern, durch sich selbst beobachten, mit einem Worte, durch in sich selbst gehen möglich. Die laute eindringliche Lehre והצנע לכת עם ה', „Zurückgezogen in dir selbst wandle mit Gott".

Und die Stelle in Bereschith 13: קום התהלך בארץ „Auf, durchziehe das Land", wie Gottes Ausspruch an אברהם lautet, ist kein Gegensatz zu der angeführten Bedeutung, sondern bildet gerade ihre Bestätigung: Das Land, welches Dir zugesagt ist, wird nicht durch Waffengewalt beschützt, nein, seid würdige Diener Gottes, prüft Euch, denn dies heilige Erbe ist nur den Thoraerben gegeben. להחזיק במתנה bemerkt der רמבן zu dieser Stelle, dieses התהלך wolle Abraham sagen: Halte dieses Geschenk — das heilige Land —

fest; und es festhalten können wir blos durch Festhalten am Gesetze!

Aehnlich wird ja schon von altersher das gewöhnlich mit „Beten" übersetzte Wort תפלה erklärt. התפלל ist auch rückbezügliche Form von פלל „richten", „Recht sprechen".

ונתן בפלילים „Er gebe nach dem Rechtsspruche die Sühne", oder ויעמוד פנחס ויפלל, „Pinchas stand auf und übte das Recht aus".

Also unser landläufiges מתפלל heisst nicht schlechterdings „Beten", sondern über sich selbst urteilen, sich richten, ob man würdig ist, von Gott Liebtaten zu erflehen und wo nicht, danach, nach dieser Würdigkeit streben, „vor Gott, Gott gegenüber lässt die Bedeutung von התפלל ein Richteramt über sich selbst ausüben, ganz besonders hervortreten" (Hirsch zu Sam. 1).

Wir sehen also, wie leer und nichtsagend die beste Uebersetzung, den tiefen, heiligen Worten des Urtextes gegenüber ist.

Treffend bemerkt auch Güdemann in seiner Apologetik des Judentums, dass wir für das Wort צדקה keine entsprechende Uebersetzung finden. צדקה übersetzen wir einmal mit Gerechtigkeit: ושמרו את דרך ד' לעשות משפט וצדקה. Sie mögen hüten Gottes Weg, Recht und Gerechtigkeit üben oder צדק צדק תרדוף, der Gerechtigkeit folge nach, anderseits mit dem landläufigen Ausdrucke: ולך תהיה צדקה „Dir wird es als Tugend der Mildtätigkeit angerechnet". Wie wir doch überhaupt im allgemeinen für das Wort Mildtat, gute Gabe usw. den Ausdruck צדקה gebrauchen.

Nun schliesst aber nach unseren Begriffen eines das andere aus. Mildtätig sein, Wohltaten üben, heisst, etwas Gutes tun, was man eigentlich von Rechtswegen gar nicht tun müsste. — Gerechtigkeit aber heisst, das tun, was das Gesetz von einem fordert und nichts weiter. Ist jemand z. B. wohltätig, so tut er mehr, als das Gesetz von ihm verlangt.

Das Judentum, die Thora, kennt jedoch eine solche Zweiteilung nicht.

Uns soll Mildtätigkeit und Wohltätigkeit eben nichts anders als strenges Recht sein. Oder Recht und Gerechtigkeit soll Milde und Wohltun sein. Die Thora kennt nur den Begriff „Zedoko": Guttat und Milde bist Du Jude nach strengem Rechte verpflichtet zu üben; Dein Recht sei Milde, Deine Guttat Gerechtigkeit. Und wo gäbe es eine moderne Sprache, die in ihrer einfachen Sach-

bezeichnung solch hohe, edle, sittliche und ethische Lehren gibt, wo eine moderne Sprache, welche durch einfache Worte den Menschen so veredeln will? Tausend Uebersetzungen, hunderte Umschreibungen können uns nicht annähernd die Lehren vermitteln, welche ein einfaches bescheidenes Wörtchen in unserer heiligen Sprache ausdrückt.

Und die tiefe Kenntnis der Menschenseele verrät die Anmerkung unserer Weisen zu dem einfachen Wörtchen „והיה, es wird sein" und „ויהי es war". In Megilla bemerken sie: Wajehi bedeutet immer eine Zeit der Not כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא צרה. Wehojo bedeutet immer eine Zeit der Freude כל מקום שנאמר והיה אינו אלא חרוה. Vielleicht mag der Grund folgender sein.

„ויהי es war" ist eigentlich keine reine Vergangenheitsbezeichnung, sondern aus יהי, es wird sein, also eine Zukunftsform durch das vorausgesetzte Waw gebildet. Also Zukunft in Vergangenheit verwandelt. Nun ist es eine bekannte Tatsache, dass der Mensch, sofern er in Nöten ist, gerne die Gegenwart, die ihn so schwer bedrückt, mit einer hoffnungsfrohen Zukunft vertauschen möchte und diese herbeisehnt. Es ist das יהי „es wird sein" der Zukuntt, welches durch die Erzählung hindurchschimmert, wenn er von Tagen der Not erzählt.

Wenn aber der Mensch von vergangenen schönen Zeiten erzählt, so schimmert selbst durch seine Zukuuftspläne und Zukunftshoffnung die Vergangenheit, die frohe, glückliche durch, er wünscht, dass sie immer, auch in ferner Zukunft ihn begleite:

היה (hojo) die Vergangenheit, die durch das Waw zur Zukunft gebildet wird. Also in dem unscheinbaren „es war" und „es wird sein", welch tiefe psychologische Gedanken.!

Aehnlich könnte man vielleicht auch zwei andere Stellen der Thora durch ihre grammatikalische Ausnahmestellung erklären. Während nämlich nach dem Hé haschaaloh — dem ה, welches einer Frage vorgesetzt wird und welches die Frage bezeichnet — der nachfolgende Buchstabe ohne Dagesch (Verstärkungspunkte) geschrieben wird, findet eine Ausnahme von dieser Regel statt bei הכתנת בנך היא, bei der Frage, die Jakobs Söhne an ihren Vater richten: „Ist dies der Rock deines Sohnes?", ferner bei הבמחנים אם במבצרים und השמנה היא, bei dem Auftrage, den Mosche den

Kundschaftern gab, „sehet nach, ob das Land fett ist, und ob das Volk in festen Städten wohnt“.

Es mag sein, dass diese Fragen, da sie doch nicht unbedingt als solche aufzufassen sind, deshalb eine Ausnahme bilden. Die Brüder Josefs wussten ja, dass dies der Rock ihres unglücklichen Bruders sei und stellen die Frage blos, um ihren Vater zu täuschen. Ebenso wusste ja Mosche von der Bodenbeschaffenheit des Landes, welches als זבת חלב ודבש bezeichnet wird und von den befestigten Städten der Bewohner desselben ערים גדולות ובצורות. Er liess die Kundschafter nur ziehen, um einem von ihm missbilligten Verlangen des Volkes nachzugeben. Dies deutet die Thora an, indem sie einer grammatikalischen Regel bei Fragen eine Ausnahme gestattet

Wir sehen also, wie wichtig und bedeutungsvoll die vollständige Kenntnis der heiligen Sprache beim Studium der Thora ist, um diese genau verstehen zu können. Ohne diese Kenntnis ist es unmöglich, die Tiefe des Gedankenreichtums der heiligen Schrift auch nur beiläufig erforschen zu können. Aber anderseits bedarf es hierzu mehr als blosses Hebräisch-Sprechen, als blosse Kenntnis der grammatikalischen Regeln. Vertiefen in den Geist der Thora ist Vorbedingung. Fühlen, wie ein Jude fühlen muss, fühlen soll, jüdisch, thoragemäss denken und fühlen und dann erst hebräisch sprechen. — Denn wieviel hat doch die Bibel der Welt geschenkt, von ihr aus kam das ethische Bewusstsein zu den Menschen. Und wieviele Redewendungen und Sprich- und Wahrwörter sind heute im Kreise der Menschen im Umlauf, welche der Bibel entnommen worden sind!

Wie oft hören wir z. B. sprechen, „dass einem die Haare zu Berge stehen“ und ahnen nicht, dass dieses Bild aus איוב stammt, wo im 4. Kapitel der Freund Jjobs, Elifas, von einer mächtigen Erscheinung spricht: תסמר שערות בשרי, es sträuben sich meine Haare.

Oder ist nicht das deutsche Sprichwort: „Wer einem andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“ die wörtliche Uebersetzung eines Verses im Kap. 7 Thillims? Dort heisst es: בור כרה ויחפרהו וכו׳, „Eine Grube gräbt man, höhlt sie aus, und hinein fällt, der sie gemacht“.

Der Ausdruck „verbrieft und versiegelt“ stammt aus Jirmijohus Erzählung von dem Kaufe des Feldes seines Verwandten.

„Der Prediger in der Wüste“ und „Tauben Ohren predigen“ sind aus Jesaja übernommen. קול קורא במדבר und השמן לב העם הזה ואזניו הכבד. Allgemein bekannt ist, dass die Redewendung „seine Hände in Unschuld waschen“ aus Thillim 26 ארחץ בנקיון כפי entnommen ist. Jugendsünden entsprechen dem חטאות נעורי in Thillim 25.

Wenn wir von einem „Koloss auf tönernen Füssen“ sprechen, so bedienen wir uns eines Bildes aus dem Traume Nebukadnezars (Daniel 2).

„Himmel und Erde in Bewegung setzen“ stammt aus Chaggai 2, 6 ואני מרעיש השמים והארץ. Allgemein bekannt ist doch, woher das „Salomonische Urteil“ entnommen ist.

Aus der Thora selbst: „Zum Himmel schreien“ קול דמי אחיך צועקים oder ein „Kainszeichen“ oder „eine babylonische Verwirrung“, „Der Tanz ums goldene Kalb“, „Zur Salzsäule werden“.

Diese Beispiele lassen sich noch in grosser Zahl fortsetzen. Man sieht jedoch schon aus diesen wenigen, wie z. B. im deutschen Sprachgebrauche, viele Redewendungen der Bibel entnommen sind. Und diese Tatsache bedeutet, dass der Gedankengang derselben mitbestimmt den des modernen Menschen, denn eine Redewendung oder ein Sprichwort kann nur dann gebraucht werden, wenn wir selbst uns diesen Gedanken zu eigen gemacht haben.

Dieser kostbare Schatz, die Thora und ihre Sprache, welchen wir durch die Jahrtausende herübergerettet haben, hat uns selbst durch die Jahrtausende währende Golusdunkelheit gerettet. Und unsere erste und vornehmste Pflicht ist, nicht sie, die Thora und ihre Sprache anderen aufzudrängen, sondern uns selbst in ihrem Geiste zu vervollkommnen, die Völker und Nationen werden den Schatz schon selbst finden.

למען דעת כל עמי הארץ כי ד' הוא אלקים אין עוד מלבדו והיה לבבכם שלם עם ד': Dass die Erdenbewohner zur Erkenntnis gelangen, dass Gott allein und niemand ausser ihm Herr ist — habet ihr zu wirken: „Dass Euer Herz vollkommen ist mit Gott“. Also nicht bloss „hebräische Sprache“ sondern die „Sprache der Thora“ sei es, die unsere Sprache werde, Thorageist, Thorafühlen eignen wir uns an. לשון הקודש, heilige Sprache werde sie, sei sie uns, und dies wird uns weiter tragen, weiter retten: כי לא תשכח מפי זרעו· denn so wie die Wahrheit ewig ist, dauert Ihr dann ewiglich.

Der Geist vom Westen.

„Denn es war vom Westen ein Geist eingedrungen, der lachte alles Heiligen und sich freute, es lächerlich zeigen zu können; und mit ihm ein Streben nach Sinnlichkeit, das sich freute, so wohlfeilen Kaufs lästiger Schranken los werden zu können; — so riss man denn nieder, damit es flach und eben werde."

So ist im achtzehnten der Neunzehn Briefe zu lesen. Der Geist vom Westen ist französischer Geist, der die deutsche Kultur mit seinem bestechenden Firniss überzog und auch das deutsche Ghetto mit seinen gleissnerischen Strahlen erfüllte. Das deutsche Reformjudentum ist in seinen Anfängen ohne Frankreich nicht denkbar.

Unsere Vorfahren haben immer gerne deutsch gesprochen. Es muss etwas im Deutschen liegen, das wie ein geheimer Magnet auf unser Gemütsleben wirkt. Denn wie liesse sich sonst die wundersame Tatsache erklären, dass in keiner Sprache das Gemorolernen sich so heimisch fühlt wie im Deutschen! Kein richtiger Talmudjude kann sich ein Beth-Hamidrasch vorstellen, das von französischen oder englischen oder russischen Lauten widerhallt. Richtig lernen und disputieren lässt sich nur in unserem geliebten Deutsch.

Die deutsche Sprache ist erst allmählich schön geworden, als das Französische den Gipfel des Schönen längst erklommen hatte. Als Frankreich bereits eine Literatur voll modernen Reizens und entzückender Eleganz besass, holperte das Deutsche noch wie eine schwerfällige Postkutsche in mittelalterlicher Unbeholfenheit daher. Was sich im Deutschen an beschwingter Schönheit regte, waren Ableger des westlichen Geistes. Es dauerte lange, bis sich das Deutsche auf seine Autonomie besann. Und einer von den Paten, die sich an der Wiege der neudeutschen Literatur begegneten, war Moses Mendelssohn.

Diese historische Tatsache, dass Mendelssohn an der künstlerischen Erschliessung des Neulandes der deutschen Literatur in hervorragender Weise sich beteiligte, dass er nicht blos Bibelübersetzer sondern ein ausgezeichneter Vertreter des neuerwachenden ästhetischen Formensinns der Deutschen war, ist auch für die jüdische Geschichte von grossem, nicht zu unterschätzendem Belang, weil gerade diese Einbürgerung des westlichen Geistes auf deutschem

Boden und die begeisterte Teilnahme der deutschen Juden daran der mächtigste Hebel zur Ausgabe jener Parole war, die mit Verlachung alles nicht nur Schönen im Judentum begann und mit Niederreissung alles Heiligen — „damit es flach und eben werde“ — schloss. Es war kein Zufall, dass gerade in einem Zeitalter, wo Mendelssohn bei einem Wettbewerb um ein philosophisches Preisausschreiben Kant besiegen konnte — „er hatte von den Rosen der Philosophie die Dornen weggebrochen“ — die ersten Keime der kommenden Judentumsreform sich regten: auch hier sollte Formschönheit über Gedankentiefe siegen.

Von dem Herausgeber dieser Blätter stammt ein Wort, das mit gedrungener Kraft an die Grundmauern der modernen Weltanschauung stösst: Kunst ist זנות. Wenn auch in solcher Verallgemeinerung dieses Wort lebhaften Widerspruch auslösen mag, und zwar auch in solchen Kreisen, die sich für gläubig und heilig halten, so wollen wir doch nicht vergessen, dass gerade jener Geist vom Westen, der es früher als der deutsche verstand, aus der Kunst eine Religion zu machen, in seinen Schlusswirkungen auf das Volksleben mindestens ebenso viel kunstloses זנות wie זנות-lose Kunst erzeugte — und daher zu Beginn ihrer bürgerlichen Auferstehung kein schlimmeres Missgeschick den deutschen Juden begegnen konnte, als die fatale Fügung, die ihnen moderne Kultur aus französischem Pokal kredenzte.

Wir reden so viel von russischem Zarismus und sollten mindestens so viel von französischem Revolutionismus reden. Jener knebelt unsern Leib, dieser vergiftet unsere Seele. Wenn der Zerfall unserer Seele uns weniger schmerzt, als die Knechtung unseres Leibes, so ist diese seelische Anästhesie der bündigste Beweis, wie schwer wir seelisch gelitten haben.

Wer weiss, wie sich das Judentum in Deutschland entwickelt hätte, wenn es dem deutschen Geiste vergönnt gewesen wäre, sich unabhängig vom französischen zu entfalten! Es hat sicherlich seinen Grund in der Urverfassung des deutschen Geistes, wenn für unser Gefühl die keusche Reinheit des Thorawortes sich keiner Sprache so ungezwungen anschmiegt wie der deutschen. Vielleicht ist es das deutsche Streben nach Verinnerlichung, nach romantischer Beseelung auch des Leblosen, der deutsche Hang zum Grübeln und Brüten, der Ernst des deutschen Forschungstriebes, der deutsche

Fleiss, die deutsche Pedanterie, die behagliche Schlafmütze des deutschen Michel im Gegensatz zur Jakobinermütze des Franzosen, vielleicht sind es blos die geschichtlichen Schicksale der deutschen Juden, die sie mit besonderer Innigkeit an die ja auch vom Blute ihrer Ahnen gedüngte deutsche Erde knüpfen und zugleich mit Heimatsinn Liebe zu deutschem Geist und Wort erzeugen: es steht nun einmal fest, und wir empfinden es zur Zeit, wo Deutschland um seine Existenz kämpft, in gesteigerter Wärme, welch eine Fülle von sittlichen Werten mit dem Aufhören des deutschen Welteinflusses unterbunden würde — und dass im Augenblick, als unser Kaiser das Zeichen zum Kriege gab, auch eine Schicksalsstunde unseres religiösen Lebens schlug. Auch um die Zukunft des Geistes vom Westen wird in diesem Krieg gewürfelt. Es ist darum auch ganz aus unserer Seele gesprochen, was ein christlicher Theologe zu Beginn des Krieges sagte: „Wir müssen gewinnen, dass wir nicht so — ich will mich möglichst zurückhaltend ausdrücken — leichtmütig und unbesorgt auf allerlei Pikanterien usw. im Leben, in der Schaustellung und Lektüre und in der Mode eingehen; denn ehe wir uns versehen, kommen wir dadurch in den Schmutz, den wir doch nicht wollen. Blicken Sie auf unsere Soldaten! Sie wissen ganz genau, sie dürfen schon in die Vorpostenkette keinen Feind hineinlassen; denn sind einmal die Vorposten gefallen, so fängt schon die Niederlage an. Ebenso müssen wir diese Dinge, auf die ich nicht näher eingehen will — Sie wissen alle, um was es sich handelt — behandeln wie einen Feind, den wir auch nicht in die Aussenlinie hineinlassen. Wenn er auch zunächst schwach und unbedeutend scheint — stärkere Truppen rücken ihm nach, und hat er erst Eingang gewonnen, so nimmt er bald völlig Besitz. Wenn unser Deutschland von diesen schlimmen Dingen erst wieder befreit wird und wenn wir einen stillen Bund schliessen — Vereine braucht man nicht zu gründen — einen stillen Bund, vor allem die Mütter und Väter, die doch auf die Entwicklung ihrer Kinder in der Gegenwart mit Sorge sehen müssen, wenn wir uns geloben, wir wollen das Gemeine nicht mehr haben, wir wollen aus guten und reinen Quellen Anregung, Kraft und Freude schöpfen — wenn wir das gewinnen, dann wäre es eine Lust zu leben!“ X.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 2. **Heft 5.**

Das Aufbleiben.

Einen anderen Namen weiss ich nicht für diese Einrichtung, die in diesem Jahre besonders an Bedeutung gewinnt. Es liegt ein gewaltiges Stück verdämmernder Poesie darin; gewiss ist es kein stringentes religiöses Gebot, aber das allmählige Aussterben stimmt zu schmerzlicher Wehmut und veranlasst dem „Aufbleiben“ einen Gedenkstein zu setzen. Man missverstehe mich nicht; gewiss wird in vielen Gemeinden noch aufgeblieben, aber poesielos, reizlos. Es wird einst für den Historiker des inneren Lebens der Juden im 19. Jahrhundert eine verlockende Aufgabe sein nachzuweisen, dass das allmählige Absterben dieser Sitte mit dem Zeitpunkte zusammenfällt, in welchem man in unserer Heimat begann Stellung zu nehmen gegen die Einflussnahme der Kabbalah auf das religiöse Leben. Wenn man sich nicht entblödete, Sohar als ein Lügenbuch zu bezeichnen, dann muss man naturgemäss Front machen gegen eine Aeusserung des religiösen Lebens, welche ihre Quelle lediglich in Sohar hat. Dort wird erzählt: R. Simeon und seine Gefährten sassen diese ganze Nacht und lernten, lernten Thora, Propheten und heilige Schrift, lernten Erklärungen zu den

Worten der Bibel und die Geheimnisse der Thora, lernten und freuten sich, da sprach R. Simeon zu seinen Gefährten: Heil Euch, denn wenn morgen Israël wie eine Braut unter dem Trauzelt schreitet, um sich aufs Neue mit Gottes Wort zu vermählen, dann wird ihre Zierde der Schmuck sein, den Ihr, meine Getreuen, ihr soeben ausgerüstet habt. Gottes Segen bei Euch, meine Kinder.

Wieder an einer anderen Stelle erzählt Sohar: Die Frommen früherer Zeiten pflegten in dieser Nacht zu lernen und sprachen: Lasst uns das grosse Erbe zweier Welten antreten für uns und unsere Kinder, wir sind es, die bräutlichen Schmuck fügen und schmieden für Israel, dann versenkten sie sich in süsse Geheimnisse der göttlichen Lehre, tauschten Wort und Gedanken. Und ihre Seele schwang sich empor, sie sahen die Himmel offen und sahen die Grösse, deren sterbliche Menschen fähig sind. Da sprach R. Chija, wenn ich auf der Welt weiter nichts erlebt hätte, es wäre genug.

Aus diesen Anregungen heraus wurde namentlich von Ari die Einrichtung getroffen, dass man sich in der ersten Nacht des Schewuaus-Festes versammle, um zu lernen. Die Reihenfolge und die Auswahl wurde von Scheloh festgesetzt. Ja, es ist ein eigentümlicher Kanon, den wir da finden. Von jedem Wochenabschnitt die ersten drei und letzten drei Verse, von einzelnen Wochenabschnitten etwas mehr, so das Lied am Schilfmeere, die Darstellung der Offenbarung und die Abschnitte, welche die Opfervorschriften für das Fest enthalten. Ebenso von den einzelnen Prophetenbüchern einige Verse und diejenigen Kapitel, welche für die Haftarah an den beiden Tagen des Festes bestimmt sind. Sodann das Buch Ruth, wie männiglich bekannt, gleichfalls ein Teil der Liturgie des Festes selbst. [Die Gründe hierfür sind verschieden; wenn es auch den engen Rahmen unseres Themas übersteigt, dürfte es doch angebracht sein, eine Zusammenstellung dieser Motive zu bieten; es dürfte daraus hervorgehen, dass das Buch Ruth denn doch mehr ist, als eine sanft abgetönte Idylle. Am nächstliegenden scheint es ja zu sein, dass Ruth deshalb in die Liturgie des Tages eingefügt sei, weil darin die Rede von der Ernte ist und das Fest im heiligen Lande Beginn der Haupterntezeit ist. Leid am Beginn, Gnade, opferfreudige Liebe in der Entfaltung, singhafte Gewissheit unverwüstlicher Dauer als Krönung

des Ganzen, also ist der Werdegang im Buche Ruth, also ist der Gang des Volkes der Offenbarung durch die Jahrhunderte und Jahrtausende. Nun bringt dieser Gang, bald Höhen überwindend, bald Tiefen durchfurchend, häufig Berührung mit Bekennern anderen Glaubens, denn bedeutsam steht die Mitteilung der Offenbarungstatsache in einem Thoraabschnitt, der seinen Namen nach einem Nichtjuden hat. Es war und bleibt eine vornehme Aufgabe Israels, solche Begegnungen segensreich für beide Seiten zu gestalten. Bei Jethro hat es sich bewährt, Ruth zeigt den Ernst dieser Aufgabe. Die Unterhaltung zwischen Noëmi und Ruth ist geradezu ein Schulbeispiel für den gewaltigen sittlichen Ernst, der an der Pforte wachen soll, durch welche Proselyten in den Bereich der Bekenner des jüdischen Glaubens einziehen sollen. Ein Memento für unsere Zeiten, namentlich für die Vorkriegszeit, in der man oft so namenlos leichtherzig unter der Aegide der Civilehe Aufnahmen in das Judentum vollzog. Man lese nur im Midrasch, wie ängstlich Noëmi darauf bedacht war, ihrer Schwiegertochter klar zu machen, dass äussere Ereignisse, auch die Aussicht auf Ehe und Versorgung als Momente eines Uebertrittes unsittlich, dass Uebertritte mit dem Hintergedanken, sich den Geboten des Judentums zu entziehen, schlechthin unzulässig sind. Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt die Lektüre des Buches Ruth am Feste der Offenbarung eine sehr ernste Bedeutung; sie zeigt die in scharfen Umrissen gezeichnete Grenze zwischen Wahrheit und Lüge und sollte darüber belehren, dass jeder Uebertritt dann ein Verbrechen ist, wenn er ein Spiel mit dem Heiligsten darstellt. Nein, die Unsterblichkeit Judas und seiner Lehre, Judas und seines Volkstums liegt nicht im zahlenhaschenden Missionieren beschlossen; das Buch Ruth eröffnet uns den Ausblick auf die wahren Quellen der Ewigkeit. Da ist zunächst die zarte, von der Thora gebotene Rücksicht auf Gestorbene, die ängstliche Sorge, dass nicht aussterbe der Name der Dahingegangenen unter seinen Brüdern und im Tore seiner Heimat, zu erhalten den Namen des Geschiedenen auf seinem Erbe. Und ein Volk, das also in Selbstentäusserung für seine Ahnen und in denselben lebt, ist ein Volk zu nennen. Eine Spur dieses Strebens findet sich in der heiligen Sitte, Kinder nach Verstorbenen zu benennen; wenn sich da in dunkler Nacht beim Aufbleiben jedermann besinnen würde, wem

er „nachheisse" und wie blöde die Unsitte der jüngsten Jahrzehnte ist, diesen durch Pietät geheiligten Namen mit möglichst modernen zu vertauschen, dann wird ihm die Grösse des Entschlusses eines Boas so recht ins Bewusstsein kommen. Und das alles vollzog sich in dem festgefügten Rahmen der alten Sitte; auch das Alltägliche, auch Kauf und Verkauf, der Wechsel des Besitzes und das Tauschen von Rechtsansprüchen lebte in alten Formen, welche im Gesetze wurzelnd zum unveräusserlichen Minhag sich gestaltet hatten. Ruth's Glück ist ein Hohelied auf den Minhag, Minhag ist das unsichtbare Band, welches die Lebensäusserungen des jüdischen Volkes durch alle Geschlechter hindurch umschlingt; möge man dem Aufbleiben gegenüber denjenigen Respekt bewahren, welchen ein Minhag in Israel beanspruchen darf. Endlich rührt Ruth noch an eine gewaltige Frage, welche ungelöst ihrer Lösung harrt am Ende der Tage. In der Wiege, aus der den glücklichen Eltern Boas und Ruth Oved entgegenlächelte, lag die nationale Zukunft Israels. In dem Namen David klingt das Buch Ruth aus, in dem Namen David liegen alle nationalen Hoffnungen Israels beschlossen. Der Name David umfriedet die Welt, in welcher nach unseren heiligsten Hoffnungen unter der Herrschaft ewigen Friedens das Glück Israels und der der Menschheit den Grundton zum Siegeslied der Thora anstimmen wird]. — Davon träumen wir, wenn wir beim Aufbleiben das Buch Ruth lesen. Es ist ein süsser, herrlicher Traum. Was schadet es angesichts dieser heiligen Versunkenheit, wenn vielleicht das eine oder andere Wort von weniger Kundigen nicht so ganz korrekt ausgesprochen wird. Das gilt auch dem zweiten Teil der „Aufbleibliturgie". Da wird von jedem Teil der Mischnah die erste und die letzte Mischnah gelesen und die ganze Welt der mündlichen Lehre erschliesst sich wie ein Zauberland unserem Blick. Mit der Pflicht des Schmalesens beginnt es, in Frieden klingt es aus. Man muss das ehrliche Bemühen von Jung und Alt gesehen haben, diese Abschnitte vorzutragen; gewiss ist nicht bei Jedem volles Verstehen vorhanden, aber das Bewusstsein ist da, heilig Land betreten zu haben und die stille Achtung vor denen, welche die verschlungenen Pfade dieses heiligen Landes zu durchqueren als Lebensaufgabe sich erwählt, als Lebensinhalt sich erkämpft haben.. So ringt sich allmählich die Seele vom Irdischen los und wagt den Flug in sonst

verschlossene Welten; wir begreifen es, wenn wir am Schluss der Liturgie noch einzelne Abschnitte aus Sohar finden, welche in die tiefen Geheimnisse des ewigen Zusammenhanges unseres Wollens und Forschens mit dem Schauer der Ewigkeit hineinleuchten, wenn andererseits die scheinbar trockene Aufzählung der 613 Gebote uns lehrt, dass all diese Geheimnisse in unserer heiligen Lehre uns ans Herz gelegt, in die Seele geschrieben sind. „Ich liebe Euch, also spricht Gott“ so klingen die Vorträge diese Nacht aus. Giebt es Höheres?

Und nun frage ich, wäre es nicht ein Jammer, wenn all diese Schönheit, die so leicht zu erringen ist, zu Verlust käme? Vielleicht war nur die alte Landgemeinde der richtige Boden für diese Blüte. Da war es der Stolz der jüdischen Frauen, wenn an ihrem Heim die „Reihe“ hielt, die Gäste im freundlich erleuchteten Festtagsraum freundlich zu bewirten, da war kein Unterschied zwischen Reich und Arm, es war eine שמחה של מצוה, Freude am Irdischen im Dienste des Himmlischen. Und so manche Entfremdung, welche das Jahr hindurch Platz gegriffen hatte, ward überwunden im milden Schein des Festtagslichtes. Der erste Todesstoss, der dieser schönen Sitte versetzt wurde, wurde damals geführt, als man begann, das Aufbleiben aus der Häuslichkeit auf sogenannten neutralen Boden, etwa in das Gemeindezimmer, zu verlegen. Ebenso war es ein Vergehen gegen die alte Sitte, als man, vielleicht in bester Meinung, in gelehrten Kreisen begann, statt der alten Liturgie ein regelrechtes Forschen zu setzen Ja, so eine alte jüdische Sitte ist ein empfindlich Ding.

„Sie haben es auf sich genommen, für sich und ihre Kinder für alle Zeiten“ also führt R. Jesaia Hurwitz s. A. diese Sitte in seine Zeit ein. An das Ganze schliesst sich ein inniges Gebet, um Einheit und Einigkeit flehend, für die zersprengten Atome jüdischer Seelen, die im Weltganzen der Erlösung harren. Dann geht still und andächtig die Gemeinde auseinander, jeder seinem Heime entgegenstrebend, jeder harrend des Morgens, der die lichtumflutete Offenbarung bringt. „Gut Jom tob“ klingt es von jeder Lippe, jawohl trotz der in diesem Grusse geborgenen Tautologie, trotzdem nach alter heiliger Sitte „Gut Jom Tof“!

P. K.

Offenbarung.

„Ich bin bereit, die Thora als das Buch meines Lebens hinzunehmen, wenn mir die Ueberzeugung gegeben werden kann, dass ich in ihr das göttliche Offenbarungswort besitze". Wir können glücklich sein, wenn unsere Jugend mit diesen Worten an uns herantritt. Denn dann sehnt sie sich nach Offenbarung.

Wie Viele gibt es denn, die niemals die Sehnsucht empfunden haben, in einem Buche blättern zu dürfen, um aus ihm des Lebens Rätsel sich zu lösen.

Wir halten schon weit, wenn wir dem ernsten Willen begegnen, sein Leben unter das Diktat eines Gesetzes zu stellen. Denn in den meisten Fällen können Menschen nicht mehr sprechen: „Ich bin bereit". Längst haben Gewalten die Herrschaft über sie errungen, denen sie für immer sklavisch ergeben bleiben. Sie werden niemals sprechen: „Ich bin bereit". — — —

Göttliches Offenbarungswort. Das heisst: Gott muss mir den Weg weisen, den ich zu gehen habe. Das setzt voraus, dass ich zur Erkenntnis komme, mit eigenem Verstand nicht weiter zu gelangen. Offenbarung gibt, wo der Verstand seine Schranken erkennt. Offenbarung setzt Verstandesarbeit voraus. Offenbarung rechnet aber mit Resignation.

Offenbarung wendet sich an den Verstand. Nimm mich hin, wenn du mich brauchst, ist ihre Sprache.

Offenbarung wendet sich nicht an den Glauben, denn sie bettelt nicht um Einlass.

Der Glaube ist schwankend. Wenn Offenbarung aber ein solch unschätzbares Lebensgut ist, wenn Offenbarung mir Lebensbedürfnis ist, dann darf ihr Besitz unmöglich von der Launenhaftigkeit meines Glaubens abhängen. — — —

Deine Väter lebten des Glaubens, mit der Thora, die sie mit Hingabe ihres Lebens dir zu erhalten sich gelobten, das köstlichste Erbe dir zu hinterlassen — du aber könntest in unbegreiflichem Leichtsinn ungeprüft einem Erbe die Annahme versagen, das dir vielleicht den teuersten Schatz in's Haus zu bringen vermag?

Sprich um Himmelswillen nur nicht von „religiösem Sinn"! Von Bildung nur und weniger Roheit! Siehst du nicht, wie die

alten Fahnen sie grüssen, deren Fetzen vor hundert Jahren und mehr in heissen Schlachten den Vätern zum Sieg, zum Ruhm einst wehten?

Weh', wer mit Füssen sie tritt!

Hast du noch nimmer bedacht, dass kein Wort deiner Thora, keine Forderung deiner Lehre, die nicht, vom Blut deiner Ahnen geheiligt, vor hunderten, nein, vor tausenden Jahren schon ihnen vorangeweht zum Sieg und zum Leben?

Du aber gehst hin und trittst sie mit Füssen! Wag' es doch, Roheit und mangelnde Bildung zu nennen, was „gedankenloser Sprachgebrauch gerne als „Irreligiösität" dir bezeichnet!

Wer aber möchte roh, wer ungebildet sein.

Du aber bist nicht roh, willst nicht der Bildung bar sein. Dann aber magst du bedenken: Nicht du zuerst stellst dir die Frage, ob das Buch der Thora das Buch göttlicher Offenbarung sei.

Dieses Buch stellt viel zu grosse Anforderungen an das Leben, gibt dem Leben solch durchaus eigenes Gepräge, dass noch kein Denkender vor dir das Buch hingenommen hat, ohne sich die Frage gestellt zu haben, ob er denn auch gezwungen sei, dies Buch als Gottesbuch zu erkennen.

Und wirst dir sagen: Schon vor dir haben Männer gelebt, deren Geisteskraft du voll Bewunderung anstaunst, denen Bekennermut du nicht absprichst, die das Leben in seiner Tiefe erfasst, und die recht wohl wussten, was da die Thora bedeutet. Was hat sie genötigt, zur Thora zu greifen, um ihr als dem Offenbarungswort ihres Lebens zu lauschen?

So lastet eine Geschichte auf dir, die nach Jahrtausenden zählt

Die Geschichte spricht: Göttlich!

Mit jedem Blatt bezeugt sie es: Gottes Offenbarung lebt in ihr!

Und die Geschichte hat gelebt —

Du aber willst erst leben.

Hast du schon erfahren, ob du leben kannst ohne sie? —

Für dich haben die Väter geblutet, als sie mit Aufopferung ihres Lebens für die Erfüllung jedes göttlichen Wortes der Thora sich einsetzten. Sie haben geblutet und glaubten zu leben. Du willst nicht bluten. Bist du sicher, dass du lebst? — — —

Doch nicht von der Geschichte, vom Sinai nimm dir die Thora.

Jeder jüdische Mensch hat vor den Sinai zu treten, um von dort die Thora sich zu holen.

Was die Väter erlebt, muss er selber erleben, nur dann führt auch sein Weg ihn zum Sinai.

Gleich den Vätern hat er den Weg zurückzulegen von Mizraim zum Sinai.

Er muss Gott finden, muss Gott erleben. Tausendfältig müssen sich die Strahlen ihm brechen, die ihm den schauenden Blick zu Gott hinlenken. Er muss ihn finden, der aus einer Welt voll Wundergesetzen zu ihm spricht.

Warum Menschen Gott nicht finden? Weil sie ihn nicht finden wollen. Weil die Genusssucht sie nicht schauen lässt, weil die Machtgier ihnen die Binde vor die Augen legt, weil sie sich nur schauen wollen und Gott nur schauen müssten, wenn sie Gott gefunden hätten.

Denn es ist die eine grosse Frage: Soll der Mensch Gott sein, oder Gott der Menschen Gott. Will man da sich wundern, wenn nur widerwillig der Usurpator von seinem Thron heruntersteigt?

So kann es denn kommen, dass Menschen durch ihr Leben taumeln, durch ihr Leben jagen: der Genuss berauscht sie, der Machthunger lockt sie, ihr Auge ist blind, und taub bleibt ihr Ohr: für die Wunder Gottes haben sie kein Auge, kein Ohr für die Sprache seiner Schöpfung.

Lass aber einmal hinter dir, was in seiner Leere, was in seiner Gedankenlosigkeit dich ekeln muss. Dann wirst du erwachen aus dem Rausch und wehmütig schüttelnd das Haupt sprechen: Wo ist, wo finde ich des Daseins Sinn? Und du blickst hin auf die Fülle von Hab und Gut, und siehst dich mit einmal so arm, und fühlst dich auf einmal so elend: denn wer erschauerte nicht in der Tiefe der Seele, wenn die Säulen des Lebens ihm wanken, wenn vor der Frage er steht: Was soll das alles denn mir?

Rüttele die Geniessenden nur einmal und frag' sie, warum sie leben? Und du wirst erschüttert stehen vor der Gedankenlosigkeit, deren Menschen fähig sein können.

Rüttele den Gedankenlosen und frag' ihn, warum er lebe auf Erden, und du wirst erschüttert stehen vor der beschämenden Tatsache: Noch niemals hat er daran gedacht! —

„Mein Leben ist Wahnsinn, nicht des Lebens wert, denn ich

begreife seinen Sinn nicht", so müsstest du sprechen, wenn Gott nicht wäre.

„Mein Leben ist m e i n ! Was hält mich ab, es von mir zu werfen?" „Vater, ich mag das Leben nicht!" Was willst du deinem Kinde sagen?

Pflicht!

Wem? — Weshalb? —

Der Gemeinschaft lebe!

Dass das Lachen mich nicht fasse. Hat die Welle Pflichten denn gegen das Meer? Meines Lebens Schaum durch Zufall geworden, dem Zufall verfallen, emporgehoben von der Ewigkeitswoge, untertauchend in unfassbare Leere — und Pflicht?!

Wo kein Sinn, da auch keine Pflicht! —

„Gebt der Jugend Ideale, dass sie lebe und für die sie lebe!"

Thoren, begreifen des Lebens Sinn nicht und wollen Ziele ihm stecken! — — —

Dich aber fassen heilige Schauer, denn der Gottheit unendliche Strahlen fallen in deinen staunenden Blick.

Denn Gottes ist die Erde und was sie füllt. Heiliger Boden, den dein Fuss betritt.

Doch Verzweiflungsschrei dringt aus deiner Brust: Was soll ich auf Erden? Wie kann ich bestehen auf Seinem heiligen Berge?

„Finde selber den Weg!" Das wagt man dir zu sagen? Wie? In's Dasein bin ich gesetzt, weil G o t t es will. Ich lebe, weil E r es will. Ich begreife Leben nicht, doch E r begreift's. Aber meinen Weg — ich sollte ihn s e l b e r wissen, mein Ziel — ich sollte es selber mir stecken?

So wahr es einen Gott giebt — Er m u s s Offenbarung mir geben!

Ich muss wissen, wo der Weg sich dehnt, den Er mir weist.

Den gehe ich, wenn ich ihn auch nimmer begreife. Ich kenne das Ziel nicht, erschaue die Zwecke nicht und sollte um den Weg mich kehren? —

Da sprechen die Menschen: Gründe dein Leben auf dich selber! Lass dir erst erklären von ihnen, was das heisst.

Warum lasst ihr eure Kleinen nicht im Strassengewühl sich verlieren, an Abgründen vorüberjagen, oder gar in Wildnis sich verirren?

Warum reicht ihr euren Kindern die Hand und zürnet, wenn vorwitzig sie sie euch entziehen? Und eilen sie weg von euch und gleiten — sprecht ihr da nicht: wie unvernünftig, wie verblendet, wie töricht!

Wahrlich, eher finden die Kleinen den Weg ins Elternhaus, als die Grossen den Weg durch das Leben!

Hat Gott nicht Vaterrechte?

— — —

Gott sieht, wie seine Kinder sein Wort nicht wollen, seinen Weg nicht brauchen. „Ihre Wege schaue ich, ich will sie heilen", sie kommen schon, spricht Gott in ewiger Milde, und wartet.

Wie die Armen, wie die Dürftigen, die nach Wasser sich sehnen und es nicht finden, und denen die Zunge in Durst schier vergeht, — so werden nach Offenbarung sie sich sehnen.

Wie der Baum seine Wurzeln nach den Wasseradern streckt, um von dort Leben und Kraft sich zu holen, so brauchen die Menschen den Quell göttlicher Lebensoffenbarung.

Denn Menschen sollen wurzeln auf Erden, nicht gleichen der Spreu, die der Sturm in alle Winde verweht.

Dort sprudelt der Quell und ladet zum Leben. Menschen aber entziehen sich seiner Nähe. Müssen da die Blätter nicht welken, nicht sich versagen die Früchte und in der Glut sie nicht selber verglühn?

— — —

Wie den Atemzug zum Leben, so brauch ich die Thora, dass sie durchs Leben mich führe!

Erst lehr' mich, wie man lebt ohne Luft, dann glaub' ich dir, wie man lebt ohne Offenbarung.

Glaubst du an die Notwendigkeit des Atems? Mit mitleidigem Lächeln hörst du die Frage. —

Glaubst du an die Göttlichkeit der Offenbarung? Ich weiss dass ich atmen muss, wenn ich leben will!

So sprichst du. Und gehst zum Sinai und holst dir die Thora. —

J. Br.

Notizen.

I.

Im Anschluss an die Ausführungen in der vorigen Nummer „Aus einem Kommentar zur Mischna Brochaus 1, 1 אם כן למה אמרו חכמים עד חצות וכו'" gestatte ich mir zur selben משנה diesbezüglich eine Bemerkung zu machen:

Da, wie in dem erwähnten Aufsatz richtig bemerkt wird, רש"י und ברטנורה das 'אם כן למה אמרו וכו' nur auf קריאת שמע und אכילת קדשים beziehen. aber nicht auf הקטר חו"א so bleibt die Frage offen, warum die Reihenfolge der Fälle in der משנה so merkwürdig angeordnet ist, und zwar so, dass dieser הקטר-Fall, der nichts mit כדי להרחיק zu tun hat, in der Mitte zwischen קריאת שמע und אכילת קדשים, also den Fällen, für die כדי להרחיק gilt, zu stehen kommt. Der תפארת ישראל nimmt dieses weiter nicht schwer, und erklärt nur den Grund, warum כדי לה' nicht angängig ist, und zwar weil diese הקטר-Mizwo den כהנים überlassen ist. und כ' זריזים הן. Dagegen sind קריאת שמע und אכילת קדשים beide מסור לכל. Es scheint nun לפע"ד diese Begründung nicht ganz stichhaltig zu sein, da רש"י zur Stelle 'וכל הנאכלים ליום א auch חטאת ואשם aufführt, die doch nur von כהנים gegessen werden, רש"י also keinen Unterschied macht zwischen זריזין und anderen. Wie der תפארת ישראל mit seiner שיטה das זריזין הן vereinbart, nämlich dass הקטר nur von גדולים. aber אכילת ק' auch von כהנים קטנים betätigt wird, ist nicht klar. denn da grösste טהרת הגוף bei א' ק' notwendig war, so dürften die גדולים wohl auch die אכילת ק' der קטנים mit grösster Sorgfalt überwacht haben, und selbstverständlich ihr eigenes זריזות auch auf die קטנים in Bezug auf זמן אכילה übertragen haben. Nebenbei bemerkt scheint es mir nicht gut denkbar, dass כהנים קטנים allein ohne Beisein der גדולים von קדשים gegessen haben.

Vielleicht dürfte nachfolgende Auffassung der Reihenfolge der einzelnen Fälle in der משנה ihre Berechtigung haben. Da es sich in der משנה um מצות של לילה handelt, so dürfte wohl für die Aufeinanderfolge die Qualität der einzelnen מצות in Bezug darauf, ob sie mehr oder weniger Nacht-Mizwaus sind, massgebend gewesen sein:

1. קריאת שמע של ערבית ist absolut eine מצוה für die N a c h t und n u r für die N a c h t. Sie beginnt frühestens nicht vor Einbruch der Dunkelheit und endet höchstens bis zum gänzlichen Ende derselben. Deshalb als Prototyp der einwandfreien N a c h t-מצוה steht ק"ש an erster Stelle.

2. הקטר חלבים ואברים ist eine מצוה die zunächst eine T a g e s-Mizwo ist, aber im Falle der Verspätigung als N a c h t-Mizwo geübt werden kann, und zwar ist הקטר eine derartige Tag- und Nacht-Mizwo, die wenn nicht jeden Tag, doch sehr oft und wir dürfen sagen, fast immer als Nacht-Mizwo im בית המקדש geübt wurde, da doch die Menge der Privat-Opfer וברוב עם הדרת מלך das Verdampfen aller חלבים ואברים am T a g fast nie möglich machte. Ferner ist mit dieser Mizwo kein persönlicher Genuss verbunden, wodurch das Aufschieben der מצוה von Tag auf die Nacht eher möglich ist.

3. Als letzter Fall ist וכל הנאכלים ליום אחד angeführt. Diese אכילת קדשים ist zunächst T a g-מצוה, kann natürlich auch stets zur N a c h t-Mizwo werden; da aber diese Mizwo gänzlich in p e r s ö n l i c h e m G e n u s s besteht, so ist auf eine öftere und gewohnheitsgemässe Hinausziehung der Pflichterfüllung nicht so oft zu rechnen, j e d e n f a l l s n i c h t m i t s o v i e l W a h r s c h e i n l i c h k e i t als bei הקטר חו"א. Diese מצוה wird daher als die seltenere Nacht-מצוה zuletzt aufgeführt.

II.

Am letzten פסח hatten wir den Genuss von unserm רב דק"ק פרנקפורט דמיין נ"י Sr. Ehrwürden Herrn Rabbiner Dr. S. Breuer einen חילוק in seiner bekannten ausgezeichneten Vortragsart zu hören, und zwar war das Thema: מצות מבטלין זו את זו. In welch geistreicher Weise namentlich die angezogenen Stellen im ירושלמי und רמב"ם ausgeführt und ausgeglichen wurden, wird den Hörern stets im Gedächtnis haften. Es wurde da auch unter Anderem darauf hingewiesen, dass der רמב"ם in הלכות חמץ ומצה פ"ח הלכה ו' ז' ח' sehr schwer verständlich in den einzelnen שיטות sei und dass namentlich alle מפרשים sich mit der הלכה betr. טיבול bei מצה בזמן הזה auseinandersetzen.

Zu den vorstehend aufgeführten הלכות dürften vielleicht לפע"ד folgende Gedankengänge als durchführbar erscheinen, und der רמב"ם auch hinsichtlich מצה בטיבול begreiflich sein.

Der Rambam führt die Mizwaus für den Sederabend unter 2 Rubriken auf:

1. (הלכה ו' ז') בזמן בית המקדש
2. (הלכה ח') בזמן החורבן.

Für den Falle 1. scheint der Rambam sich auf den פסוק zu stützen: על מצות ומרורים יאכלוהו.

Für den Fall 2. auf den פסוק: בערב תאכלו מצות.

Zu Fall 1. ist es auffällig, wenn, wie andere Decisoren annehmen, מרור und מצה getrennte selbstständige מצות, weshalb es dann nicht heisst על מצות ועל מרורים. Dies dürfte den Rambam veranlasst haben, für זמן הבית nur 2 Mizwaus für den Abend anzunehmen, und zwar מצה und מרור zusammen als eine Mizwo und das spätere für sich auszuführende אכילת קרבן פסח als zweite Mizwo.

Ausser dem angeführten פסוק veranlasst vielleicht auch zu dieser Auflassung, dass während מצה gegessen werden soll לתיאבון, das קרבן פסח nur על השובע verzehrt wird. So wird uns für זמן הבית ganz verständlich.

הלכה ו': ולוקח שני רקיקין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ. ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן.

הלכה ז': ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח.

Nun kommen wir zu Fall 2. Durch den פסוק: בערב תאכלו מצות sieht sich der רמב"ם gezwungen, von der früheren (d. h. בזמן הבית —) Gleichwertigkeit der מצות von מצה und מרור abzugehen; er zieht die Konsequenzen, dass מצה heutzutage מצוה דאורייתא und מרור eine מצוה דרבנן ist. Da aber, wie im Vorigen ausgeführt, die ursprüngliche מצה-Mizwo nie für sich existiert hat, sondern mit מרור und טיבול zusammen geübt wurde, so lässt der Rambam nur מרור ausfallen, weil dieses vom Mitgenuss mit מצה durch בערב ת' מ' als Nicht-מצוה מן התורה ausgeschlossen wird, also als מצוה דרבנן nicht mit מצה דאורייתא zusammen gegessen werden kann. Der

רמב"ם lernt also זו את זו מצות מבטלין in dem Falle, wo die מצות nicht beide gleich מן התורה oder gleich דרבנן sind. Dagegen טיבול, das nirgends im פסוק als מצוה bezeichnet wird, betrachtet der Rambam als Begleiterscheinung dieser Seder-מצות und bestätigt diese Uebung sowohl בזמן הבית wie בזמן הזה sowohl bei כריכה als bei מצה allein oder מרור allein. Vielleicht ist dem רמב"ם der חרוסת als das Süsse das Symbol des חירות das er nie, unter keinen Verhältnissen, am פסח-Abend aufgegeben sehen will. Auch wird fast von allen פוסקים aufmerksam gemacht, das חרוסת immer nach dem Eintauchen gründlich abzuschütteln. Dass der רמב"ם auf den פסוקים diese seine הלכות zu basiren scheint, dürfte darin seine Bestätigung finden, dass er im ersten Falle בריעבד auch מצה und מרור getrennt gutheisst und im zweiten Fall ausdrücklich bemerkt וזו מצוה מדברי סופרים.

Zum Schluss bringt der Rambam die כריכה בזמן הזה und zwar in der הלכה ח' welche lautet:

בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל. וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל. ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו. וזו מצוה מדברי סופרים. וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש.

Es scheint aus diesem Wortlaut hervorzugehen, dass nach ihm ohne vorheriges Sagen זכר למקדש כהלל וכו' die כריכה, natürlich auch ohne jegliche ברכה, gegessen werden soll. Es ist dies nach dem Vorhergesagten verständlich. Auch nach dem ירושלמי der ausdrücklich bei הלל die כריכה aus פסח מצה ומרור bestehen lässt. Dass der Rambam בזמן הזה zusammen מצה ומרור essen lässt geschieht nur zur Erinnerung an das בית המקדש, weil zu jener Zeit nur eine כריכה als מצוה gegessen wurde, da damals מצה und מרור gleichwertig דאורייתא-Mizwaus waren. Der Rambam will aber in unserer Zeit die כריכה im Gegensatz zu der Uebung בזמן הבית nicht als Mizwo, sondern nur als אות הזכרון angesehen wissen. וה' או"א יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אמן:

III.

Die אגדתה von מתן תורה in der Gemoro שבת: פ"ח lautet ויתיצבו בתחתית ההר א' ר' אבהו בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם !אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא וכו' א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבא לאורייתא und bemerkt רש"י hierzu:

שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס.

Es ist auffallend, wie im Sinne dieser Stelle nur ein geringer Unterschied besteht zwischen ישראל und den anderen אומות bezüglich מתן תורה, da es doch eine nicht gewöhnliche Herabsetzung des עם סגולה gegenüber den übrigen Völkern bedeuten würde, wenn Isroel sich auch nur einem Zwang bei קבלת התורה unterworfen hätte.

Vielleicht dürfte die Stelle auf folgende Weise eine nicht unbefriedigende Erläuterung erfahren:

Wenn wir das ספר שמות aufschlagen, so finden wir in der ersten סדרה die Sendung משה's an das Volk, welches dann die Verkündung der Befreiung vom Sklavenjoch ohne Weiteres hinnimmt und zwar durch die Berufung משה's auf die Erzväter resp. deren Bund mit Gott und dessen Verheissungen. Sehen wir nun bei den verschiedenen Stellen der Bundesschliessungen bei אברהם יצחק ויעקב die bez. פסוקים an, so finden wir dabei immer nur Zusicherungen des Besitzes von Kenaan und anderen Ländern. Von einer in Aussicht zu nehmenden Offenbarung der Gotteslehre ist nie die Rede. Wohl wird die Uebung der göttlichen Gesetze als selbstständig aus sich selbst heraus ausgeführte oder auszuführende Aufgaben שאינה מצווה ועושה gestreift, wie in den Versen בראשית י"ח, י"ט und כ"ו ה'. Doch eine ausdrückliche Aufforderung zu קבלת התורה fehlt. Nur ein Satz, der auf einen Gottesdienst hinweist תעבדון את ה' על ההר הזה könnte dafür in Anspruch genommen werden, ist aber nicht mit voller Gewissheit für מתן תורה beweiskräftig, sondern diese Stelle könnte u. E. möglicherweise nur als Dankgottesdienst für die גאולת מצרים gelten, umsomehr als die erste Forderung משה's an Pharao nur von Opferdienst spricht (שמות ה', ג').

Es scheint, dass die Ereignisse sich folgendermassen abgewickelt haben:

משה teilt dem Volke mit, dass es aus Mizrajim nach Kenaan auf Gottes Geheiss durch Moscheh geführt werden soll: Das Volk acceptiert ohne Weiteres diese in Jahrhunderte langer Tradition erwartete Erlösung mit dem stillschweigenden Vorsatz die ebenfalls auf Grund der Tradition zu erwartende göttliche Gesetzgebung nach Einnahme von ארץ ישראל entgegenzunehmen und zur Erfüllung zu bringen. Ist ja die Erfüllung sehr vieler מצות überhaupt nur an א"י oder erst an die Besitznahme des heiligen Landes geknüpft.

Da heisst es nach יציאת מצרים: ויסב א' את העם דרך המדבר; es wird nach Gottes Willen das jüdische Volk statt direkt nach Palästina erst zur Wüste geführt. Nun ergeht auf einmal die Aufforderung an Isroël zur Entgegennahme der תורה. Bei der heute noch bekannten und schon damals nachweisbar vorhandenen Eigenschaft des עם קשה עורף ist es gewiss nicht erstaunlich, dass das Volk sich weigert, vor dem versprochenen Einzug und Besitz im heilgen Lande, das עול המצות freimütig auf sich zu nehmen, die Folge hiervon war, dass הקב"ה in seiner liebevollen Waltung und Voraussicht (wie so oft noch später bei anderen Gelegenheiten in unserer Geschichte) die קבלת התורה erzwingen musste: כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית. Es dürfte hierdurch klar sein, dass der אונס der hier zur Stelle fixirt ist, doch betreffs ישראל ein anderer war, als es anderen Völkern gegenüber bei der Eventualität einer Offenbarung an sie gewesen wäre, da der Zwang ישראל gegenüber nur zeitlich aber nicht aus prinzipiellen Gründen nötig gewesen ist. Es ist dann auch leichter verständlich, warum gerade ישראל dieses אונס gewürdigt wurde und nicht einer der anderen Menschenstämme.

בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירח תליתאי אמן.

רָנִי.

Schewuoth-Symbole.

„Pessach hat seine Mazzoth, Suckoth Hütte und Lulaw, Rosch Haschanah seinen Schofar, Jom Kippur sein Fasten; wo hat Schewuoth seine Symbole?"

„Warum kein Symbol der Thora? Aus demselben Grunde, warum kein Symbol für Gott."

„Siehe da den Reichtum dieser Symbol-Armut! Siehe da das unerschöpflich Bedeutsame der Zeichenlosigkeit dieses Festes! Und siehe da den ersten Gedanken, mit welchem dieses Fest dich grüsst: Gedenke der Einzigkeit der Thora!" —

Daher kann nicht von eigentlicher Schewuoth-Symbolik die Rede sein. Doch fast ungewollt treibt jüdisches Gemütsleben Blüten heiliger, tiefer Empfindung.

Wachend erwarten weite Kreise den Morgen (א"ח תצ"ד מ"א). Denn wer möchte schlafen, wenn mit Tagesgrauen der Sinai sie ruft? „Damals musste Gott wecken sein Volk, dass es hinnehme seine Thora" (מדרש) — Sie aber scheuchen den Schlaf von ihren Lidern, denn wache, rüstige Menschen finde fortan die Thora.

Was vermöchte nicht eine durchwachte Schewuoth-Nacht gedankenvollen Menschen zu sein! —

Dort streuen sie Kinder der grünenden Flur über den Boden des Gotteshauses (רמ"א שם): soll doch סיני בקדש immer von neuem der im Grün prangende Sinai lebendig sich in ihrer Mitte erheben.

Fragt sie einmal, ob sie es wissen, wie der jüdische Gedanke sich's beweist, dass Offenbarung eine Wahrheit! —

Hier zieren Bäume in prangendem Schmuck die Gotteshäuser und das Heim (מ"א). Ob sie auch daran denken, dass am Schebuoth Gott zu Gericht geht, ob Segen den Bäumen, den Früchten zu verleihen sei? (ר"ה פ"א)

Denn von der Begeisterung, mit der Israel sein Lebenswort stets aufs neue vom Sinai sich holt, hängt es ab, ob Segen erhält die Natur. Die Nähe Gottes auf Erden verheisst Schebuoth stets aufs neue, und da sollte Gott nicht immer von neuem erwägen, ob der Augenblick noch nicht gekommen sei, da die Erde in Paradiesesgewand sich wieder zu hüllen vermöchte? —

Am Schebuoth geniesse man auch מאכלי חלב Milchspeisen (רמ"א),

so will es der Brauch. Denn תורה נמשלה לחלב: die Thora sei uns die nährende Milch. Nimmer dürfen ihren Brüsten wir uns entziehen. So manche aber lassen die Milch sich gerne gefallen, doch wenn die Thora sie ihnen reicht, dann sind sie „der Milch längst schon entwöhnt, der Mutterbrust längst schon entrückt" (Jes. 28, 9) —

Man geniesse Milchspeisen im Verein mit Fleischgericht, doch unter Wahrung der gesetzlichen Bestimmung. Denn dann müsse ein Brot für das Milchgericht, ein anderes für das Fleischgericht auf den Tisch ja kommen und so liegen dann שתי הלחם „Azerethbrode" auf unserem Tisch, Azerethbrode im Heiligtum einst an den Altar herangebracht, liegen dann auch auf unserem Tisch, unser Tisch aber ersetzt den Altar (רמ"א): Heiligtumserinnerung, Altarweihe des häuslichen Tisches — was erwartet nicht alles die empfindende jüdische Seele von einfachsten Mitteln!

Tiefer noch. Ein Milchgericht im Verein mit Fleischspeisen doch unter Wahrung des בשר בחלב-Gesetzes! Damit sollte, so meinten die Alten (באר היטב), am Tage der Gesetzgebung lebendig uns werden, welchem Umstand wir die Trägerschaft des Gottesgesetzes zu verdanken hätten.

Denn als Mosche zum zweitenmal zur Höhe ging, um die Tafeln des Gesetzes für sein Volk zu empfangen, hörte er, so meint ein altes Weisheitswort (שח"ט ח'), wie die Engel Gottes hintraten vor Gott: „Herr der Welt, gestern noch haben sie dein Wort mit Füssen getreten —" worauf Gott: „Wollt Ihr denn immer nur Klage führen über meine Menschen! Waret Ihr es doch, als ihr einst als Gäste weiltet bei Awrohom, da asset Ihr בשר בחלב, denn so heisst es: „und er nahm Butter und Milch und das junge Rind". Aber bei meinem Volk, selbst das kleinste Kind, wenn es heimkehrt von der Schule und die Mutter ihm Fleischbrot und Käse reichen will, erwidert es: nein, heute hat mein Lehrer mich gelehrt לא תבשל גדי בחלב אמו" — und da schwiegen die Engel. Das war der Augenblick, da Gott zu Mosche sprach כתב לך את הדברים האלה וכו'.

Ja, da schwiegen die Engel. Denn Menschen sind die berufenen Träger des göttlichen Wortes. In Freiheit, in sittlicher Freiheit vermögen sie allein zu huldigen ihm. Denn auch ihr Genuss steht unter dem Zeichen des heiligenden Sittengesetzes. Was

Engel nimmer vermögen, Menschen sind es imstande. Wie himmelhoch steht ein Awrohom nicht über seine Gäste! והוא עומד עליהם „Und Michael fürchtete und Gabriel zitterte —“

Sie mögen im Wahne mit Füssen treten das Gottesgesetz, sie vermögen aber auch von Gottes Hand hinnehmen das Wort, das zu ihnen spricht: לא תבשל גדי בחלב אמו. Deshalb heisst es in unmittelbarer Folge: „Und Gott sprach zu Mosche: schreib' dir diese Worte nieder, denn auf Grund dieser Worte habe ich den Bund mit dir und Israel errichtet (Ex. 34, 26—27).

Dem בשר בחלב-Gesetz verdanken wir es, dass Gott uns gewürdigt hat, von neuem sein Gesetz zu empfangen.

Das sei die Mahnung am Schebuoth, die die Alten mit ihrem Minhag uns gaben.

So hat Schebuoth doch noch seine Symbole.

ph.

Das תורה עם דרך ארץ-Problem.

Seitdem der Krieg zu den ständigen Einrichtungen des modernen Kulturlebens gehört, ist der Glaube an den menschenbeglückenden Gehalt dieses Kulturlebens in pessimistisch veranlagten Gemütern gar bedenklich ins Wanken geraten. Sie sagen sich: Was ist das für eine Kultur, die nicht einmal fähig war, der Welt eine solch blutige Erschütterung und den Menschen solch unsägliches Leid zu ersparen! Was sollen uns alle Erfindungen, alle technischen Errungenschaften, wenn *sie* gerade es sind, die den Krieg zu einer unerhört furchtbaren Katastrophe machen, die alles Kriegsleid von ehedem in Schatten stellt! Was soll uns Kultur, wenn sie in Völkerrechtsbrüchen zum Gelächter wird!

Dieser Kulturkatzenjammer ist ebenso begreiflich wie ungerecht. Er ist begreiflich, weil der Krieg in der Tat mit der überheblichen Vorstellung aufgeräumt hat, dass es genüge, den Menschengeist in wissenschaftlichen, künstlerischen, technischen, kurz: kulturellen Fortschritten sich ausleben zu lassen, um die Erde in ein Paradies zu verwandeln. Er ist aber ungerecht, weil es das Kind mit dem Bade ausschütten heisst, die Enttäuschung, die einem die landläufigen Vorstellungen vom Wesen und Zweck der Kultur bereiten, kurzerhand auf die Kultur selber zu übertragen. Was kann der Krieg dafür, wenn gedankenlose Menschen Kultur mit Bequemlichkeit, Luxus, Lebensgenuss etc. verwechselt haben? Ihnen kann es nur förderlich sein, wenn sie sich im Angesichte einer von Rauch und Blut erfüllten Welt angeregt fühlen, ihre bisherige Lebensanschauung auf ihren inneren Gehalt zu prüfen.

Auch uns glaubens- und — was trotz § 2 (vgl. No. 8 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift) immer noch dasselbe ist — gesetzestreuen Juden würde es nicht schaden, wenn wir unsere Vorstellungen, die wir in langen Friedensjahren mit *unserem* Kulturbegriff verbanden, in dieser ernsten Zeit etwas eingehender revidieren würden, als dies bislang in unseren Kreisen geschah. An innerer Einkehr war bisher nicht viel bei uns zu merken. Wir beten und spenden, spenden und beten und glauben das Unsrige getan zu haben, wenn im Kriege unsere תפלה und צדקה reichlicher strömt als im Frieden. An die Kriegspflicht des Stöberns im In-

ventar unseres geistigen Lebens haben wir bisher nicht gedacht. Da lassen wir alles gemütlich auf sich selbst beruhen. Und doch wäre es gerade jetzt an der Zeit, mit aller Gründlichkeit und Schärfe, wie sie der heiligen Sache geziemt, mit allen Missverständnissen und Unzuträglichkeiten aufzuräumen, die sich im Laufe der Zeit gewollt und ungewollt auch in der Welt unseres Denkens, Fühlens und Tuns eingenistet haben, selbst wenn dabei der gemächliche Vorwand des Burgfriedens in die Brüche ginge.

Warum sollte man nicht auch in der Kriegszeit Kritik üben und disputieren dürfen? Neulich gerieten zwei Talmudisten in Streit wegen Auffassung einer Talmudstelle. Sie erhitzten sich dabei und schrieen mit solcher Kraft, dass Jemand von der Strasse heraufkam und sie bat, sie möchten den Burgfrieden nicht stören. So lächerlich diese Bitte war, so entsprach sie doch ganz der geistigen Verfassung weiter Kreise, die es als vollkommen deplaciert empfänden, wenn heute ein Kauz auf den Einfall käme, in einer jüdischen Zeitschrift über die Austrittsfrage, die Agudas Jisroel, das jüdische Bildungsproblem und derartige Dinge mehr, die ja schliesslich doch alle mit dem Talmud zusammenhängen, eine Diskussion zu eröffnen. Wir können diese sensible Scheu vor Diskussionen in der Kriegszeit nicht teilen, denn wir glauben in unserer Einfalt, dass wir in diesen ernsten Tagen mehr als je zur Selbstbesinnung verpflichtet sind.

Aus der Fülle von Problemen, über die wir noch ins Reine kommen müssten, greifen wir eines heraus, das von den Interessen des Tages scheinbar weit abgelegen ist, insofern aber doch mit ihnen zusammenhängt, als das Erwachen vom Kulturtaumel, wenn irgendwo, so vor allem eine Kriegspflicht unserer Glaubensgemeinschaft wäre: das תורה עם דרך ארץ-Problem.

Wir wollen uns ganz kurz fassen, heute nur das Wichtigste sagen und — abwarten, wer aus den Kreisen der deutschen Orthodoxie sich an der Diskussion beteiligt.

Wer je unter dem Einflusse des Frankfurter genius loci stand, wird es als banale Selbstverständlichkeit empfinden, dass der bekannte Satz unserer Weisen, wonach die Verbindung von Thora und דרך ארץ ein erstrebenswertes Ziel jüdischer Selbstvervollkommnung darstelle, ohne Weiteres auch das Recht, ja die Pflicht zur Aneignung auch ausserjüdischer Bildungselemente proklamieren wolle.

Nur die wenigsten unter uns dürften sich einmal an der Quelle umgeschaut haben, ob die Weisen, wenn sie von דרך ארץ sprachen, dabei wirklich an das gedacht haben, was wir uns bei diesem Begriffe denken. Ein paar Hinweise werden genügen, um uns von der Unzulässigkeit jener raschfertigen Manier zu überzeugen, die in den Begriff דרך ארץ auch solche Dinge hineinzuschmuggeln beliebt, die von Haus aus gar nichts darin zu suchen haben.

Zwei Menschen gab es nach Midrasch Rabba zum 1. B. M. Kap. 55, die נהגו בדרך ארץ, im דרך ארץ bewandert, den דרך ארץ gepflegt haben: Abraham und Saul. Denn bei Abraham heisst es, als er zum Berge Morijah hinanschritt, dass er zwei Jünglinge zur Begleitung mitgenommen habe und ebenso bei Saul, als er die Totenbeschwörerin aufsuchte. Darin also, dass Männer von Würde und Rang in der Form ihres öffentlichen Auftretens sich nach den ihrer sozialen Stellung entsprechenden Regeln der Etikette richten, erblicken die Weisen eine Aeusserung ihres Sinnes für דרך ארץ

Bei der Anfertigung der Mischkan-Geräte wurde bekanntlich Schittim-Holz verwandt. Damit will uns Gott nach Midrasch rabba zum 2. B. M. Kap. 35 דרך ארץ lehren. Falls nämlich Jemand beim Hausbau Holz von Fruchtbäumen verwenden möchte, möge er sich an Gott ein Beispiel nehmen, der, obwohl Herr des Alls, beim Bau Seiner Wohnung nur Holz von Bäumen, die keine Früchte tragen, zugelassen habe.

Vierzig Tage und vierzig Nächte weilte Moses bei Gott. Kann ein Mensch, fragt R. Tanchuma a. a. O. Kap. 47, so lange Zeit ohne Speise und Trank leben? Moses' Sinn für דרך ארץ war aber so ausgeprägt, dass er sich in einer Region, in der es kein Essen und Trinken giebt, den bestehenden Gepflogenheiten angepasst habe, während umgekehrt die Engel, als sie bei Abraham einkehrten, דרך ארץ genug besassen, um den irdischen Brauch des Essens und Trinkens, als ob sie Menschen wären, taktvoll mitzumachen.

Obwohl Israel auf seiner Wanderung durch die Wüste mit Wasser versehen war, war es doch bereit, beim Durchzuge durch Edom Wasser zu kaufen. Es entsprach aber nach Midrasch rabba zum 4. B. M. Kap. 19 den Anforderungen des דרך ארץ, wonach es sich gehört, in der Fremde Wirten, deren Gastfreundschaft man

geniesst, durch Gewährung von Verdienstmöglichkeiten sich erkenntlich zu erweisen.

Im Midrasch Tanchuma zum 3. B. M. wird zu dem Verse im 5. B. M. 12, 20 bemerkt, dass Masshaltung im Essen und seine Anpassung an die Vermögenslage ein von Gott gelehrtes Merkmal des דרך ארץ ist.

Wenn im 1. B. M. 32, 7 erzählt wird, dass Jacob vor seiner Begegnung mit Esau seine Leute in zwei Lager auseinander gehen liess, damit, wenn Esau das eine Lager schlägt, das andere noch gerettet werden könne, so liest daran der Midrasch rabba z. St. die דרך ארץ-Regel ab, dass kein vorsorglicher Mensch sein ganzes Geld an einer einzigen Stelle aufbewahren werde.

Und so könnten aus den Quellen die Beispiele noch weiter gehäuft werden. Nirgendwo wird uns aber eine Spur davon begegnen, dass unsere Weisen unter דרך ארץ das bunte Allerlei verstanden haben, was ein welthungriger und lebensdurstiger Sinn in dieses harmlose Wort hineinzudeuten pflegt. Auch an derjenigen Stelle, auf welche das populäre Schlagwort von der empfehlenswerten Verbindung von Thora mit דרך ארץ zurückgeht, haben die Weisen unter diesem Begriff nichts verstanden, was nicht auch der „bildungsfeindliche“ Rabbi von Bels freudig unterschreiben könnte und würde. Man braucht diese Stelle nur mit einer anderen im Midrasch rabba zum 4. B. M. Kap. 13 zusammenzuhalten, wo die Pflicht, Thora mit מעשים טובים zu verbinden, an den Mischnasatz יפה ת"ת עם ד"א gelehnt wird, um einzusehen, dass unsere Weisen gar nicht so philosophisch waren, um eine Vermählung der Thora mit Kant oder Nietzsche nicht als eine Vergewaltigung jenes unschuldigen Mischnasatzes zu empfinden.

Soll also Hirsch umsonst gelebt haben? Soll seine Frankfurter Schule in ein Cheder verwandelt werden? Sollen wir uns nicht mehr an den herrlichen Schriften moderner Philosophen und Dichter erfreuen dürfen? Nicht mehr in's Theater gehen? Und sogar das Tanzen lassen? Macht, Geliebte, was ihr wollt, aber stellt mir nicht alles in die Thora hinein. Gewährt auch ihr das Recht, das ihr auch minderheiligen Dingen nicht weigern würdet: das Recht der autonomen Selbstbestimmung. Warum soll nicht auch die Thora eine eigene Art des Anschauens von Welt und Leben haben dürfen, so gut wie Nietzsche und Kant? Warum

soll gerade sie einer Anlehnung an Fremdes, Widerstrebendes unterworfen werden, wenn selbst Minderheiliges sich eines ungekürzten Eigendaseins freut? Dieses willkürliche Zusammenkoppeln von Thora und Nicht-Thora kann unmöglich von Segen sein. Und so hat's auch Hirsch nicht gemeint. Von der Gleichwertigkeit eines ausserjüdischen oder gar unjüdischen דרך ארץ mit der von Gott geoffenbarten Lehre hat er nie geredet. Darüber gab auch er sich keiner Täuschung hin, dass der Begriff דרך ארץ, in dessen Angliederung zur Thora die Weisen ein schönes Ziel jüdischen Bildungsstrebens sehen, selbst wenn man diesen Begriff über das in den Quellen vorliegende Mass zum Inbegriff alles dessen sich ausdehnen lässt, was man in moderner Sprache unter Kultur, Zivilisation etc. versteht, in keinem Falle etwas besagen will, was nicht auch von der Thora gelehrt, nicht auch von ihr gebilligt oder empfohlen würde. Andernfalls würden ja die Weisen mit jenem Mischnasatze der Thora nichts Geringeres als die Bereitschaft zur Selbstentthronung zugemutet haben.

Ueberhaupt wird bei dem ganzen Geschäft dieser sogenannten Vermählung von Bildung und Thora ein ganz heilloser Unfug getrieben. Wir haben gesehen, was die Weisen unter דרך ארץ begreifen: Regeln des Anstandes, Taktes, der klugen Weltsitte; Regeln, die sich aus dem menschlichen Zusammenleben und dem offenen Blick für seine treibenden Kräfte von selbst ergeben; Regeln, deren Detail nicht erst von Gott geoffenbart werden musste, die in einer von Thorageist erfüllten Gemeinschaft den natürlichen Sauerstoff der gesamten geistigen Atmosphäre bilden. Wer es zu meisterhafter Beherrschung dieser Regeln bringen will, wird ein Doppeltes erstreben müssen: ebenso heimisch in der Gedankenwelt der Thora wie kundig der Welt der Menschen und Dinge zu sein. Er wird also auch nicht weltfremd sein dürfen. Seine Weltkunde wird aber nicht das Ergebnis einer jenseits der Thorasphäre stattgehabten Orientierung über Welt und Leben sein, sondern lediglich das, was er innerhalb dieser Sphäre der einheitlichen, in sich selbst geschlossenen Anschauung der Thora an Lehren über Welt und Leben abgelauscht hat, wird sich ihm zu einer urwüchsigen jüdischen Weltkunde verdichtet haben. Es ist aber ein ganz verhängnisvoller Unfug, sich mit unbewaffneten Augen in der Welt umzuschauen und nachträglich das, was einem bei

dieser Extratour an Eindrücken und Vorstellungen zugeflogen ist, mit der Thora mehr oder weniger gewaltsam auszugleichen. Der Bund zwischen Thora und דרך ארץ muss eine legitime Ehe sein.

Unser Bildungsstreben muss von dem Gedanken der unbedingten Autonomie der Thora ausgehen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass eine Kenntnis fremder Bildungselemente ohne weiteres abzulehnen ist. Es kommt nur darauf an, was man unter fremden Bildungselementen versteht. Soll darunter nur der von der Thora vorausgesetzte Wissensstoff verstanden werden: Kenntnis des organischen Baues von Mensch und Tier, soweit sie für einschlägige Teile des Religionsgesetzes erforderlich ist, die für Talmudkunde unumgängliche Kenntnis der Grundelemente der Mathematik etc., so wird wohl Niemand so beschränkt sein, um die Aneignung einer so bemessenen Sachkunde als mit der Thora unvereinbar zu erklären. Wer vom Talmud etwas weiss, dem ist es bekannt, wie man beim Gemorolernen fast bei jedem Schritt Gelegenheit hat, den weiten Gesichtskreis zu bewundern, in welchem sich die Ueberlegungen unserer Talmudweisen bewegen. Die Fülle von Welt- und Lebenskunde, die in ihren Lehren enthalten ist, konnten sie nur mit offenem Anschauen der Welt und des Lebens gewinnen. Was alles aber sie hierbei gewannen, das waren keine fremden Bildungselemente, sondern notwendige Ergänzungen des auch ihnen überlieferten und auch von ihnen gläubig hinzunehmenden und hingenommenen Lehrstoffs, wie er im Gottesworte für alle Zeiten niedergelegt ist. Fremde, d. h. fremdartige Bildungselemente wiesen sie mit der gleichen Entschiedenheit zurück, wie der איסור שיתוף dem alleinigen Gott den Charakter der unbedingten Ausschliesslichkeit vindiziert. Sie würden daher auch die leichtfertige Art, wie heutzutage das יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ vielfach miss- und umgedeutet wird, als einen Einbruch des שיתוף שם שמים ודבר אחר in das Gebiet des Bildungsstrebens verurteilen.

Auf das Bischen דרך ארץ, mit welchem so Viele unter uns ihr Manko an Thora verdecken, sind sie nicht wenig stolz. Es befähigt sie, das Judentum in der Gesellschaft, vor Behörden etc. wirksamer zu vertreten, als Andere, die „blos“ Thora gelernt haben und die Gänge dieser Welt nur vom Hören und Sagen kennen. Kein Wunder, wenn sie sich beim Anblick der Unbeholfenheit ihrer östlichen Brüder in ein Elitebewusstsein hineinreden

und sich für berufen halten, zu reden, wo sie schweigen, zu lehren, wo sie lernen, zu führen, wo sie geführt werden sollten. Ihnen scheint der דרך ארץ die Krone der Thora zu sein, und es ist doch in Wirklichkeit grade umgekehrt. כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה, 26 Geschlechter früher als die Thora war der דרך ארץ da. דרך ארץ wird durch Thora, nicht aber Thora durch דרך ארץ gekrönt.

Noch wäre mancherlei über allerhand Verheerungen zu sagen, die der Unfug, der mit dem תורה עם דרך ארץ-Bunde getrieben wird, auf dem Gebiete der Jugenderziehung und im gesellschaftlichen Leben angerichtet hat. Uns war es aber heute blos darum zu tun, einmal mit aller Schärfe den Gedanken der Autonomie der Thora zu betonen. Die Darstellung der Konsequenzen, die sich daraus ergeben, behalten wir uns für ein andermal vor.

R. B.

Hedwig Wangel.

Wenn einmal in späteren Jahrhunderten ein geruhsamer Forscher die Geschichte des inneren Lebens der Juden im XX. Jahrhundert schreibt, so wird wohl auch dieser Name in seinem Werke erscheinen, weil er den grandiosen Abschluss einer seltsamen Verirrung bildet. Als vor etwa zwei Jahrzehnten — des genauen Datums entsinnen wir uns nicht — Herr Rabbiner Dr. Eschelbacher, damals in Bruchsal, sich dagegen sträubte, dass in der Synagoge zu Bruchsal ein Synagogenkonzert abgehalten werde, fand sein Protest bei dem Oberrat der badischen Juden keinen Anklang. Damit war der Damm durchbrochen und seitdem sind in grossen Centren die Synagogenkonzerte Mode geworden, wie denn auch die Gebetsstätten seitdem auch manchesmal für andere Zwecke in Anspruch genommen wurden. So hatte auch die jüdische Gemeinde in Berlin ein Konzert in einer ihrer Synagogen veranstaltet mit einem Programm aus den nichtsynagogalen Werken verschiedener nichtjüdischer Komponisten, mit Mitgliedern des Kgl. Opernhauses als Sänger und Sängerinnen und endlich mit Hedwig Wangel als — Bibelvorleserin. Letztere, vor dem Oraun hakaudesch stehend, vergass sich und endete mit einer Hymne auf den Stifter der christlichen Religion. Da kam es dem Publikum in's Bewusstsein, dass es sich in einem Raume befand, der einmal zur Synagoge geweiht worden war — schade, die Weiherede kennen wir nicht, aber wir wissen sicher, dass darin nichts enthalten war von einer Weihe zu einer Stätte der „Kunst"—, — erst Tumult, dann Beschwichtigungsversuche, dann Schma Jisroel angestimmt vom Kantor wiederholt von der Gemeinde, dann — ja richtig, wann ist das nächste Konzert? Es hiesse den Fluch der Lächerlichkeit auf sich ziehen, wollte man mit dem Vorstand der jüdischen Gemeide über die Stellungnahme diskutieren, welche denn nun eigentlich das jüdische Religionsgesetz, der Schulchan Aruch, zu diesen Veranstaltungen nimmt. Aber das ganze stellt eine so eminent folgerichtige Entwicklung dar, dass es selbst in diesen Blättern, die sonst den Vorgängen des Tages nur dann Beachtung schenken, wenn sie eine Spur epochaler Bedeutung haben, erwähnt werden muss. Man begann vor etwa einem Jahrhundert

die Synagoge für die „Kunst“ zu erobern und bald war die Kunst die Alleinherrscherin. Noch in Bruchsal waren es jüdische Melodien jüdischer Darbieter, mit welchen man die nach unserer Auffassung schon gegebene Entwürdigung der Synagoge zu einer Stätte des ästhetischen Genusses beschönigte. Nun ist sie gar zu einem formgerechten Konzertsaal worden. Und wenn es uns vergönnt ist, in der Psyche von Hedwig Wangel zu lesen, so mag selbige gedacht haben: Seit wann scheuen sich denn die Juden in Konzertsälen irgend etwas anzuhören? Und wenn sie mich auf die Stufe stellen, wo angesichts ihrer heiligen Lehre sonst ihr Priester lehrt und predigt, so haben sie mich ja selbst zur Lehre berufen. Warum soll ich da als ehrlicher Mensch nicht lehren, was mir tief im Innern lebt? Man wusste doch, wer ich bin, warum rief man mich? So – irrte Hedwig Wangel. Was sich wohl das Publikum beim Sagen von Schma Jisroel gedacht hat, was es wohl empfunden haben mag? Sicher das Eine, dass endlich einmal die Konzertsaaleigenschaft einer Gebetsstätte gründlich ad absurdum geführt wurde.

Allein für orthodoxe Kreise liegt darin eine ernste Mahnung. Auch bei uns hatte allgemach vor dem Kriege etwas angekränkeltes Aesthetentum bis in die Synagoge hinein sich breit gemacht und in überströmenden Wogen der Kunst in zarter Rücksichtnahme auf abgetönte Harmonien etc. ging manche Andacht, manche Aeusserung der Andacht unter. Das לב נשבר ונדכה durfte sich nicht ans Tageslicht wagen. Die Grenzen des zulässigen zeigt auch hier einzig und allein der Schulchan Aruch.

P. K.

Der Mohel aus der Fremde.

Kam da vor Kurzem ein fremder Mohel in eine bayerische Stadt, um ein jüdisches Knäblein mit dem Bundeszeichen Abrahams zu versehen. Als ihm der zuständige Rabbiner bezüglich der im Religionsgesetz vorgeschriebenen Mezizah Anweisungen erteilen wollte, weigerte er sich, dieselben zu befolgen, obwohl ihm der Rabbiner bedeutete, ihm die erforderliche Autorisation

nur unter der Bedingung erteilen zu können, dass seine Weisungen befolgt würden. Schliesslich wurde der Mohel so rabiat, dass sich der Rabbiner genötigt sah, bei der Kgl. Regierung Beschwerde zu führen, worauf der folgende Erlass eintraf:

„Kgl. Regierung von Unterfranken und Aschaffenburg
Kammer des Innern.

An Herrn . . . . . in . . . . .

Betreff: Vornahme von israelitischen Kultushandlungen.

Würzburg, den 19. April 1915.

Der Distriktsrabbiner in Aschaffenburg hat sich in einer Eingabe an die Regierung darüber beschwert, daß Sie am 16. März l. J. in Aschaffenburg eine Beschneidung vollzogen hätten, obwohl er Ihnen die erforderliche Approbation ausdrücklich verweigert habe. Nach den in Bayern geltenden gesetzlichen Bestimmungen darf in einem Rabbinatsbezirke Niemand eine ritualmäßige Kultushandlung, als welche sich auch die Beschneidung darstellt, vornehmen, wenn er nicht von dem zuständigen Rabbiner „autorisiert und approbiert“ ist. Bei Zuwiderhandlung hat der Rabbiner verfassungsmäßig das Recht, den Schutz der Staatsgewalt anzurufen, der ihm nicht versagt werden könnte. Hierauf werden Sie zur künftigen Beachtung aufmerksam gemacht.“

(gez.) Dr. von Brettreich.

Das hätte der Herr sich ersparen können. Es ist ja auch ganz unbegreiflich, was ihn zu solch hartnäckiger Behauptung seines Standpunktes bezüglich der Mezizah veranlaßt. Die Mezizah-Frage ist längst entschieden und zwar im Sinne derjenigen, die das Verhalten des Herrn seit Jahr und Tag verurteilen. In seinem Referat über „Die Ausübung der Mezizoh“, erstattet in der Generalversammlung der Rabbiner-Kommission der „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums“ am 7. Juni 1906 ist Rabbiner Dr. Schiffer in Karlsruhe nach unwiderleglichen und bisher auch von keiner Seite widerlegten halachischen Ausführungen zu folgendem Ergebnis gelangt:

1. Die Mezizoh ist nicht blos eine prophylaktische Einrichtung, sondern auch eine religionsgesetzliche Vorschrift und muß darum nach wie vor sowohl an Werktagen als auch an den Sabbaten und Festtagen geübt werden.

2. Der Mezizoh-Pflicht kann nur durch Aussaugung der

Beschneidungswunde vermittelst der Lippen, nicht aber durch Watte-Applikation oder dgl. Genüge geschehen.

3. Da jedoch der vom Talmud behaupteten und von Ärzten früherer und jetziger Zeit zugestandenen Gefährdung des Kindes bei Unterlassung der Mezizoh die, wenn auch nicht wahrscheinliche, aber immerhin doch mögliche Gefahr einer Ansteckung des Kindes oder des Beschneiders gegenübersteht, so darf die Mezizoh, anstatt direkt mit den Lippen, mittelst des jede Infektion ausschließenden, mit dem Munde zu gebrauchenden Glasröhrchens ausgeführt werden.

4. Das von einigen Seiten geäußerte gesundheitliche Bedenken erscheint als unbegründet angesichts der vorerwähnten Gutachten, in welchen die geringe Blutentziehung für völlig unschädlich erklärt und dem Glasröhrchen gegenüber allen anderen Manipulationen der Vorrang eingeräumt wird.

Diese vier Leitsätze werden in der genannten Schrift ausführlich begründet und auch gegenüber den Scheinargumenten, die jener Herr immer wieder vorbringt, mit eingehender Motivierung festgehalten. Interessenten verweisen wir auf die Schrift selbst und fügen hier eine bescheidene Nachbemerkung an.

Über halachische Dinge mag Jemand denken wie er will, er sollte aber doch so viel Pietät besitzen, um aus einer privaten Meinung, auch wenn sie ihm selbst noch so triftig erscheint, deshalb noch nicht das Recht einer rabiaten Auflehnung gegen die zuständige religiöse Behörde abzuleiten. Das demokratische Prinzip, an welchem leider auch manche orthodoxe Kreise mit den starken Fäden einer echten, tiefinnerlichen Sympathie hängen, selbst wenn es in die völlig unjüdische Konsequenz einer Aufhebung aller autoritativen Fesseln auf dem Gebiete des Meinens und Fürwahrhaltens eingemündet ist — dieses demokratische Prinzip hat schließlich dahin geführt und mußte schließlich dahin führen, daß in unsern Kreisen auf religiösem Gebiete Jedermann und darum Niemand etwas zu sagen hat. Jener Mohel wird sicherlich sehr erstaunt gewesen sein, als die Kgl. bayerische Regierung ihn „zur künftigen Beachtung“ aufmerksam machte, daß in einem Rabbinatsbezirke Niemand eine ritualmäßige Kultushandlung, als welche sich auch die Beschneidung darstellt, vornehmen darf, wenn er nicht von dem zuständigen Rabbiner

autorisiert und approbiert ist. Die Regierung hat ihm damit nichts anders gesagt, als was er auf Grund einer besseren Kenntnis und Befolgung des Religionsgesetzes sich selbst hätte sagen können. Und so beweist die Notwendigkeit dieses Regierungserlasses, wie nötig es ist, selbst eine Stätte, die doch als עיר מלאה חכמים וסופרים Weltruf genießt, über die Grenzlinien zwischen Autorität und Freiheit zu belehren.

Diese Regierungsentschließung ist aber auch noch in einer anderen Beziehung als ein historisch wertvolles Dokument zu erachten.

Aus der Geschichte des Mezizah-Röhrchens wird in der Schrift des Herrn Dr. Schiffer u. a. folgendes erzählt:

„So hat sich denn das Röhrchen allmählich in sehr zahlreichen Gemeinden ohne behördlichen oder rabbinischen Widerspruch eingebürgert. Auch der badische Oberrat der Israeliten hat im Jahre 1896 in dem neuen Entwurfe betreffs Vollziehung der Beschneidung die Zulassung des Apparates anstandslos genehmigt. § 11 dieses Entwurfes hat folgende Fassung: „Das Aussaugen der Wunde ist nur mittels Anwendung eines cylinderischen oben verengerten Glasröhrchens . . . gestattet." In der Begründung zu dieser Verfügung heißt es: „Auf den Ausweg, das Aussaugen der Wunde vermittelst eines Glasröhrchens vorzunehmen, ist man erst nach Erlassung der Verordnung von 1883 gekommen. Es liegt kein Anlaß vor, dieses der alten Übung mehr entsprechende und dabei unschädliche Verhalten zu verbieten." Doch wie erstaunten die beteiligten Kreise, als sie in den kaum ein Jahr später vom Großherzoglich Badischen Oberrat der Israeliten herausgegebenen „Dienstvorschriften für Mohelim" einen gänzlichen Widerruf erblickten! § 26 lautet daselbst: „1) Nach Beendigung des Beschneidungsaktes kann das in der Wunde befindliche Blut durch leichtes Betupfen mittels in Wein getauchter Watte oder Borlints entfernt werden, 2) dagegen ist jedes Aussaugen der Wunde, insbesondere auch mittels eines Glasröhrchens verboten." Zur Rechtfertigung dieses auffälligen, die so rückhaltlos erteilte Erlaubnis desavouirenden Beschlusses wurde vom Oberrate in No. 18 des Verwaltungsblattes vom Januar 1898 dargelegt, daß durch das Aussaugen dem Kinde unnötigerweise Blut entzogen werde; sodann trete beim Aufhören der zu-

nächst stattfindenden Kompression der Gefäße vermehrte Blutung ein. Diese Nachteile seien bei Einführung des Röhrchens nicht erwogen und auch von den ärztlichen Autoritäten, welche dasselbe begutachteten, nicht berücksichtigt worden, da dieselben ihr Augenmerk lediglich auf das damals im Vordergrunde gestandene Moment der Infektion gerichtet hätten. — Auf die Unrichtigkeit dieser Behauptungen werde ich später noch zurückkommen. — Gegen diese unerwartete Untersagung des Röhrchens und wegen einiger anderer Bestimmungen in den Dienstvorschriften, so namentlich auch wegen des Verbots: die Prioh mit den Fingernägeln vorzunehmen, richteten im Dezember 1897 die in Offenburg versammelt gewesenen Mohelim des badischen Landes eine Petition an den Großherzoglichen Oberrat, aber ohne jeden Erfolg! Diejenigen, die aus religiösen oder praktischen Gründen den neuen Verordnungen sich nicht fügen zu können erklärten, wurden vom Oberrate als Mohelim nicht mehr anerkannt. Unlängst geschah sogar das Merkwürdige, daß über einen hochachtbaren Mohel, der bereits an zweitausend מילות im In- und Auslande in uneigennützigster und vorzüglichster Weise vollzogen hat, wegen Gebrauchs des Mezizoh-Röhrchens, im Wege der Dienstpolizei, die Enthebung vom Amte als Mitglied und Vorsteher des Synagogenrates seiner Heimatgemeinde verhängt wurde. Das besonders Bedauerliche an diesem Vorkommnis ist der Umstand, daß sich der Großherzogliche Oberrat hierbei auf einen bekannten gelehrten und gesetzestreuen Mohel berufen konnte, der gleichfalls keine Mezizoh, weder b'Peh noch vermittelst des Röhrchens, vornimmt."

Dieser „bekannte, gelehrte und gesetzestreue Mohel" ist aber niemand anders als unser Mohel aus der Fremde, der am 16. März bezw. 19. April d. J. auf bayerischem Boden in dieselbe Grube fiel, die er vor Jahr und Tag seinem badischen Kollegen gegraben hatte. Und nun sage noch Einer, es gäbe keine Gerechtigkeit auf Erden!

X.


דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 2. Heft 6.

Bitte und Mahnung.*)

Viel Leid bringt der Krieg; das Schmerzhafteste ist es vielleicht, wenn die in dem Worte „Vermisst" enthaltene bange Ungewissheit eine Familie belastet. Wir halten es aber angesichts mancher Vorkommnisse für unsere heilige Pflicht, die jüdische Welt darauf aufmerksam zu machen, dass ein Recht zu religiösen Consequenzen aus irgend einer ernsten Nachricht vom Felde sehr ernstlich erwogen sein will, dass das Religionsgesetz ganz bestimmte Normen will, nach denen das Leben eines Menschen als verloren betrachtet werden darf. Das gilt schon für die religiösen Vorschriften der Trauerzeit. Im Interesse der religiösen Zukunft der jüdischen Familien, richten wir deshalb an alle jüdischen Kreise die Bitte, nachfolgenden Zeilen ernsteste Beachtung zu schenken.

Es ist Pflicht jeder Familie, alle Documente, welche sich auf den Verlust eines Angehörigen auf dem Felde beziehen, zu sammeln. Jedes Couvert, auf welchem ein Vermerk sich befindet, wie z. B. „zurück; gefallen auf dem Felde der Ehre" kann von grosser Bedeutung werden.

*) Jüdische Zeitungen werden um Nachdruck gebeten.

Es ist Pflicht, jeden Fall sofort dem zuständigen Rabbiner zu melden und in Gemeinsamkeit mit demselben alle Schritte zu weiteren, im Religionsgesetz genau normierten Recherchen anzustellen.

Es ist verboten, etwa mit der Trauerzeit zu beginnen, bevor eine religionsgesetzliche Entscheidung des Rabbiners vorliegt.

Wir wissen, dass vielen schmerzgebeugten Eltern, vielen bekümmerten Frauen, vielen klagenden Kindern das Abhalten der Trauer ein Trost ist. Allein gerade in solchen Wendepunkten des Innenlebens gilt es, das Wort zu bewähren: die Thora über alles, die Reinheit des Hauses vor Gott. Mögen es uns unsere schwer heimgesuchten Glaubensgenossen glauben, dass die Beachtung unserer Bitte ein wirkliches Kiddusch Haschem ist.

Eine Kriegserklärung.

Eine „Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum" hat jüngst einem Teil unserer Glaubensgenossen, noch dazu im politischen Freundesland, den Krieg erklärt. Wir meinten bisher stets und haben diese Meinung auch stets vertreten, das Programm des Rabbiner-Seminars in Berlin bestehe ausschliesslich darin, die Judenheit mit Thoratreuen, auf der Höhe ihres Berufes stehenden Rabbinern zu versorgen. Nun erfahren wir plötzlich, dass über die Absichten des Seminars nicht vollkommen unterrichtet ist, wer da meint, dass diese orthodoxe Rabbinerbildungsanstalt die Aufrechthaltung und Befestigung des von der Neologie unterwühlten Zusammenhanges zwischen der westlichen und östlichen Orthodoxie erstrebe. Mit wahrhaft erstaunlichem Wagemut wird a. a. O. verkündet, dass die Frontstellung des Berliner Rabbiner-Seminars nicht blos dem Reformjudentum, sondern auch dem — „ungarischen Chassidismus" gilt:

„Es handelt sich natürlich dabei nicht um den Kampf gegen

die letzten Endes für den Westeuropäer ungefährlichen Fanatiker im Osten, wenn diese dem Vorkämpfer *ihrer* Sache in Ungarn auch das Leben schwer genug gemacht haben und Esriel Hildesheimer in den Bann getan. Jener Richtung galt es entgegenzutreten, die so nahe sie uns auch steht, wo es sich um die praktische Uebung des Religionsgesetzes handelt, dennoch in manchen Anschauungen ihre eigenen, dem *Gesamt*geist des Judentums fremden Wege geht, den Grundsatz für das gesetzestreue Judentum mit eiserner Energie zu verfechten, dass nicht nur als Kompromiss mit den Bedürfnissen des Tages, sondern aus dem innersten Wesen der Religion heraus die *Erkenntnis* gefordert wird, die Auseinandersetzung zwischen den Wahrheiten des Judentums und den Ideen der Zeit."

Innerhalb der ungarischen Orthodoxie giebt es demnach zwei Richtungen, von denen nach den Ausführungen des citierten Artikels das Rabbiner-Seminar zu Berlin abrückt: der ungarische Fanatismus und der ungarische Chassidismus. Gegen den ungarischen Fanatismus Front zu machen, hält also das Rabbiner-Seminar nicht der Mühe wert, weil er für den Westeuropäer „letzten Endes" ungefährlich ist. Zwar haben diese ungefährlichen Fanatiker selbst die Wirksamkeit eines Mannes wie Esriel Hildesheimer empfindlich zu stören vermocht, weil jedoch eine weitere Gefährdung des Westeuropäertums aus dieser finsteren Ecke „letzten Endes" nicht mehr zu befürchten ist, will, so sagt der Artikel, das Seminar diese unerquickliche Erinnerung mit dem Schwamm westeuropäischer Menschenliebe aus dem Gedächtnis löschen. Weniger glimpflich muss der ungarische Chassidismus behandelt werden. Das ist diejenige Richtung innerhalb der ungarischen Orthodoxie, die „zwischen den Wahrheiten des Judentums und den Ideen der Zeit" eine *andere* „Auseinandersetzung" erstrebt, als sie das Programm des Rabbiner-Seminars empfiehlt. Denn dass eine *prinzipielle Ablehnung* moderner Zeitideen „letzten Endes" *auch* eine „Auseinandersetzung" zwischen den Wahrheiten des Judentums und den Ideen der Zeit bedeutet, wird nur Jemand in Abrede stellen können, der, unberührt vom Geiste westeuropäischer Toleranz, dem ungarischen Chassidismus als einer mit dem „Gesamtgeist des Judentums" unvereinbaren Anschauung die Existenzberechtigung versagt und ihn darum — wie das a.

a. O. geschieht — mit dem „deutschen Chassidismus“ d. h. der Gefühlsreligion des Reformjudentums koordiniert.

Diese Nebeneinanderstellung von Reformjudentum und ungarischem Chassidismus scheint uns ein wenig taugliches Mittel zu sein, um eine künftige Zusammenarbeit der ungarischen Orthodoxie mit der deutschen wirksam vorzubereiten. Im Interesse der Agudas Jisroel ist diese Kriegserklärung auf's tiefste zu beklagen, weil sie den ungarischen „Chassidismus“ gar zu leicht in das Lager des ungarischen „Fanatismus“ drängen könnte, wo er dann ebenfalls als quantité négligeable behandelt werden müsste. X.

So weit unser geschätzter Mitarbeiter; wir halten es für geboten, im Rahmen einer redaktionellen Bemerkung einiges zu ergänzen. Wir bedauern diese Kriegserklärung namenlos, allein, wenn sie den Tatsachen entspräche, würden wir selbst die bange Frage des cui bono unterlassen. Es ist uns aber gestattet zur Ehrenrettung des Rabbi Esriel Hildesheimer זצ"ל und seiner von uns stets hochgeschätzten Schöpfung einige historische Reminiscenzen zu verewigen, getreu dem testamentarischen Grundcharakter, in welchem wir das Wesen dieses unseres Organs erblicken. Es dürfte heutzutage niemanden mehr ein Geheimnis sein, dass Rabbi Esriel Hildesheimer זצ"ל viel mehr der Mann der „süddeutschen Orthodoxie“ war, als Rabbi Samson Raphael Hirsch זצ"ל. Wir verstehen unter süddeutscher Orthodoxie jene Generation, welche in Anschauung und Lebenshaltung sich am של"ה orientierte, d. h. an dem Lebenswerk des R. Jesajah Hurwitz זצ"ל und zwar derart, dass sie das Werk niemals anders citiert, denn als של"ה הקדוש. Nun ist männiglich bekannt, dass dieses Werk wohl auch in manchen Anschauungen, „seine eigenen, dem Gesamtgeiste des Judentums fremden Wege“ geht. Und gerade weil Samson Raphael Hirsch זצ"ל in den „Neunzehn Briefen“ — wir richten nicht, wir referiren nur — gegen die Kabbala Front zu machen schien, deshalb war immer in jener „süddeutscher Orthodoxie“ eine starke innere Abkehr. Allein das waren stille Leute, die gar nichts von dem Beruf eines Oberrichtertums in sich verspürten. Zu diesen Leuten kam Rabbi Esriel Hildesheimer זצ"ל, er kam als der allseits gefeierte Thorakenner, er kam als der Mann, dessen Absichten in ihrer lauteren Integrität sich stetiger Würdigung erfreuten, er kam endlich als der bescheidene, jedem zugängliche, mit jedem willig diskutierende Mann, dessen אמונת חכמים auf demselben Standpunkte stand, wie bei denjenigen, welche vom זוהר הקדוש und של"ה הקדוש sprachen. So kam er einst auch zu einem schlichten jüdischen Handelsmann, der „nur“ lernen konnte und der schon für die Eisenstädter Rabbinerschule des Rabbi Esriel Hildesheimer זצ"ל warmherziges Interesse bekundet hatte; das sogenannte תורה עם דרך ארץ-Problem

schlug damals hohe Wellen; in Bayern war man ja kaum an die Freizügigkeit gewöhnt und doch war schon in jene weltfremden dem „Gesamtgeiste" des Judentums so namenlos fremden Kreise einige Kunde von den verheerenden Wirkungen der Bibel- und Halachakritik gedrungen. Als nun der Rabbi זצ"ל diesem schlichten Handelsmann das Seminarprojekt entwickelte, erbat sich dieser die Erlaubnis, einige Bedenken entwickeln zu dürfen. Im Gegenteil, sprach der Rabbi זצ"ל, ich bin Ihnen dankbar, allein wollen Sie auch erwägen, was der Unterschied zwischen meiner Jeschiwah und meinem Seminar sein soll. Eine Jeschiwah, antwortete der Handelsmann, hat einen individuellen Charakter, sie kommt und stirbt mit ihrem jeweiligen Leiter, dessen Verantwortung eben nur bis an die Grenze seines Lebens geht, ein Seminar dagegen ist eine Institution, die zwar ewig den Namen ihrer Begründers trägt, allein im Laufe der Zeiten ganz andere Bahnen einschlagen kann, ohne auf die durch Ihren kostbaren Namen gegebene Deckung zu verzichten. Wie meinen Sie das? erwiderte der Rabbi זצ"ל. Nun etwa so; gewiss bin ich mit Ihnen der Anschauung, dass ein mit Thorageist und Thorawissen ausgerüsteter Mann jedwede Wissenschaft erlernen kann, meinetwegen sogar die Philosophie, von der ich gar nichts verstehe, und von der diejenigen, welche durch sie über unsere Thora sich erhaben glauben, vielleicht noch weniger verstehen; allein was ich befürchte, und eine ganze aus anderen Schulen hervorgegangene Rabbinergeneration giebt mir das Recht zu dieser Befürchtung, das ist, dass man dereinst die Wissenschaft über die Thora stellen wird, insoferne, dass man die Methoden der Wissenschaft auf unser תנך, auf unsere גמרא, auf unseren מדרש, auf unseren זוהר anwenden wird und mit demselben Massstab messen wird mit dem unsere Jungen die Bücher der anderen Völker beurteilen lernen, ich fürchte für אמונת חכמים. Sind Sie mir mochel, erwiderte der Rabbi זצ"ל, das ist שטות, wenn חס ושלום das jemals der Fall sein sollte, so wird es immer Leute geben, welche zur Ordnung rufen; man wird immer wissen, dass Orthodoxie und אמונת חכמים identische Begriffe sind, und kein orthodoxer Rabbiner, der den שולחן ערוך kennt und weiss, in welchem Verhältnis R. Josef Karo ז"ע zum זוהר steht, wird je auch in diesem Punkt einen Schritt vom Wege abweichen. Dann kam man auf die widrigen Verhältnisse zu sprechen, welche der Rabbi זצ"ל in Ungarn durchzukämpfen hatte, aber wer glaubt, dass dabei das Wort „Fanatiker" gefallen wäre? Wer glaubt das, der je den Rabbi זצ"ל kannte? Und gar von einer Frontstellung gegen den ungarischen Chassidismus? Was der Chassidismus bekämpft, ist ein Einführen in andere Wissensgebiete, bevor man zur genügenden Resistenz gegen fremde Einflüsse befähigendes, reichliches Thorawissen besitzt. Man möge doch nicht vergessen, dass rein misnagdische Kreise, wie etwa die treuen Schulen des Gaon von Wilna זצ"ל, dasselbe Prinzip verfolgten. Es bleibt doch wohl tatsächlich einer späteren, zum mindesten über drei Generationen sich erstreckenden Erfahrung vorbehalten, hier zu urteilen, welche Anschauung dem „Gesamtgeist" des Judentums mehr entsprach. Wenn der Rabbi זצ"ל das Wort vom „deutschen Chassidismus" als Kennzeichnung der Reform geprägt hat, so war es nur in dem Sinn, dass die Reform das ganze Judentum in den sogenannten synagogalen Gottesdienst verlegte, der Chassidismus seinerseits durch

seine Forderung nach Verinnerlichung der עבודה dieselbe wieder mehr in den Vordergrund stellte. Aber wer den wirklichen Chassidismus kennt, ja wer auch nur den של"ה kennt, weiss, dass diese Verinnerlichung auf jede מצוה sich erstreckt und zwar auf den schlichten Grundsatz aufbauend, den schon unsere alten Weisen ז"ל in Sprüche der Väter IV, 13 erörtern ohne viel Symbolik. Freilich lebten jene Heroen in dem naiven Glauben, man müsse und könne sich eine Lebensanschauung lediglich aus der Thora zimmern und diese sei das Mass der Wahrheit. Der Chassidismus hat nie auf Erkenntnis verzichtet, der Chassidismus hat nie wirkliche Thoragrösse missachtet; das wissen alle, die eine Ahnung davon haben, wie man in Chabadkreisen selbst damals über den Gaon dachte, als die heftigsten Kämpfe tobten. Nein, wenn der Chassidismus eines Menschen sicher zu sein glaubt, dann hielt er es für seine Pflicht ihn zum Apologeten auszubilden; wir aber, und das unterscheidet uns vom „ungarischen Chassidismus". tragen zu uns und unseren pädagogischen Talenten das Vertrauen, dass unsere Schüler selbst ohne die Voraussetzung ausreichender Thorakenntnisse jedweden Kampf siegreich durchfechten werden. Unsere „Rambams" treiben Philosophie, ehe sie einen סיום auf ש"ס gemacht haben. Es ist füglich gar nicht an dem, dass unser Rabbiner-Seminar eine Kampfstellung gegen den Chassidismus programmatisch einnimmt. Schliesslich noch ein Wort über den „Bann." Wenn wir in den Werken nicht thoratreuer Männer über den Bann sei es gegen Spinoza, oder gegen Mendelssohn scharfes Urteil lesen, dann sagen wir, die Leute verstehen das Wesen des Cherem nicht, sie vergessen, dass ernste Kreise zwar irren konnten, aber den Cherem nur verhängten, wenn sie es auf Grund des Schulchan Aruch tun zu m ü s s e n glaubten. Das wusste auch der Rabbi ז"ל und sprach deshalb nie von Fanatikern, selbst dann nicht, als sein guter Wille bei dem Congress 1869 von früher Getreuen verkannt wurde; man lese seine Berichte über den ungarischen Congress. Dürfte eine Frage gestattet sein? Wo ist die Grenze des Fanatismus nach unten? — Die Halacha über den Cherem, beziehungsweise über die Objekte desselben, gäbe vielleicht Antwort darauf. Uebrigens, man versuche es doch einmal, Fanatismus ins klassische Hebräisch zu übersetzen. Heisst es gar קנאים, etwa wie Pinchas und Elijahu? Wir in den bescheidenen Grenzen unseres Wissens kennen kein Wort dafür aus dem hebräischen Sprachgut. Das rührt vielleicht daher, weil das „zu weit nach rechts Gehen" in der Anschauung unserer Alten etwas Unfassbares war, sonst hätten sie nicht das Wort geprägt המחמיר תבא עליו ברכה. Wir stehen mit dem Verfasser obenstehenden Artikels insofern im Widerspruch, als wir die Frage nach der Wirkung auf Einigkeitsbestrebungen ausschalten; das würde vielleicht dis Diskussion verwirren. Wir möchten nur nicht, dass über die Tendenzen unseres Rabbiner-Seminars eine falsche Anschauung entstehen könnte, selbst nicht in den Augen der „ungefährlichen Fanatiker im Osten." Red.]

Zur jüdischen Geschichte.

Wir werden um Aufnahme folgenden Aufsatzes aus der Feder einer der Halevyschen Forschung nahestehenden Persönlichkeit ersucht:

In der Nummer 3, Jahrgang 2, dieser Monatshefte wird die „Geschichte der Juden“ von Dr. Kottek ז״ל einer Kritik unterzogen, welche sich gleich eingangs ganz besonders gegen die angeblich verkehrte Darstellung, die der Autor des Buches von der sogenannten hellenistischen Periode in Palästina gegeben hat, sehr scharf ausspricht. Der Verfasser der Kritik, Herr Dr. Joseph Breuer, möchte diese Periode durchaus als geistige Bewegung charakterisiert sehen, die den „wahren Hintergrund“ für das 19. Jahrhundert verliehen hätte, während Kottek, gestützt auf die Ausführungen Halevys זצללה״ה im „Doroth Harischonim“ die sogenannten Hellenisten als politische Partei kennzeichnete, deren Ziele und Bestrebungen in der Hauptsache politische waren. Auf diesen ersten Teil der Kritik möchten wir etwas näher eingehen.

Einen doppelten Vorwurf müssen wir gegen den Verfasser der Kritik erheben. Einmal, dass er, wie aus seinen Ausführungen sich ersehen lässt, den „Doroth Harischonim“ selbst nicht studiert hat. Wer aber, wie es Herr Breuer in der Einleitung seiner Besprechung unternimmt, Direktiven für die Behandlung der jüdischen Geschichte aufstellen will, darf an dem fundamentalen Werte des „D. H.“ nicht vorbeigehen. Sonst begibt er sich völlig des Rechts, in dieser Frage mitzusprechen. Und nicht allein in dieser Frage, sondern in der Geschichte des jüdischen Altertums überhaupt.

Indes auch noch aus einem anderen Grunde lag Breuer die Pflicht ob, den „D. H.“ zu studieren. Das Buch von Dr. Kottek ז״ל ist in den Partien des Altertums und Mittelalters, über welche die Forschungen des „D. H.“ bereits vorliegen, bloss eine gedrängte, für die Schuljugend berechnete Bearbeitung der Resultate, welche im „D. H.“ niedergelegt sind. Nun besagt ein oberstes Postulat, dass man ein Buch, welches eine bestimmte Quelle zur Unterlage hat, nur dann kritisieren darf, wenn man sich mit der betreffenden

Quelle gründlich vertraut gemacht hat. Gegen diese Selbstverständlichkeit hat aber der Kritiker verstossen. Wie konnte es ihm einfallen, ein so schwieriges Problem, wie es die jüdischen Hellenisten in Palästina bieten, bloss auf Grund weniger Zeilen kritisieren zu wollen, die im Buche von Dr. Kottek זצ"ל darüber enthalten sind?

Der zweite Vorwurf, den wir Herrn Breuer machen müssen, ist, dass er es unterliess, sich auch mit der auf den „Doroth Horischonim" gegründeten Dissertation „Ist der Name „jüdischer Hellenismus" berechtigt?", vom jungen Halevy auseinanderzusetzen, da die paar Sätze welche in der Kritik aus Kottek zitiert werden, nicht, wie Breuer irrtümlich angibt, dem „D. H." entnommen sind, sondern der genannten Dissertation. In dieser Schrift wird nämlich neben dem historischen auch noch ein kulturhistorisches Moment etwas schärfer herausgearbeitet, das uns veranlassen muss, den politischen Charakter der Hellenisten stark zu betonen.

Dass sich die hellenistische Bewegung vom historischen Gesichtspunkte aus nicht geistig, sondern nur politisch bewerten lässt, muss sich heute, wo der „D. H." bereits vorliegt, auch dem oberflächlichen Leser von selbst aufdrängen. Herr Breuer zitiert einige Sätze aus Kottek, wo der politische Charakter der Hellenisten stark unterstrichen wird, und sagt dann wörtlich: Das mag alles richtig sein, gibt aber auch nicht im entferntesten Berechtigung, um über eine Auseinandersetzung zwischen „Hellenismus und Judentum" zur Tagesordnung überzugehen.

Herr Breuer gibt sich somit dem Glauben hin, wie aus dieser Wendung leicht zu erkennen ist, dass sich die hellenistische Zeit verschiedentlich interpretieren lasse, bald politisch, bald religiös, oder wie er es mit Vorliebe nennt, kulturhistorisch. Dem ist aber durchaus nicht so. Die Ereignisse dieser Zeit sind uns nur dann recht verständlich, wenn wir vom Anfang bis zu Ende das Prinzip festhalten, dass die Hellenisten keine religiöse, sondern eine rein politische, auf brutal egoistischen Bestrebungen aufgebaute Partei war, werden uns aber sofort unverständlich, sobald wir dieses Prinzip fallen lassen und uns auf das geistige Gebiet begeben. Alle Geschichtsschreiber, die, wie Joseph Breuer, den jüdischen Hellenismus als geistige Bewegung kennzeichnen, übergehen manch-

mal ganze Phasen dieser Periode, in denen sich die bedeutsamsten Ereignisse abspielen, mit einem einzigen Federstrich, weil ihnen diese Geschehnisse von ihrem verfehlten Standpunkte aus als ganz unwesentlich erscheinen mussten, die gar nicht registriert zu werden brauchten. Ja, sie werden in den meisten Fällen auf diese Begebenheiten nicht einmal aufmerksam.

Das eigentliche Wesen dieser Partei ist ein durchaus politisches. Der religiöse Abfall ist ganz zufällig und wäre auch ohne die hellenistischen Strömungen, welche damals den Orient beherrschten, eingetreten. Die religiöse und auch sittliche Entartung dieser Partei erklärt uns bloss ihre vollendete Ruchlosigkeit und zynische Rücksichtslosigkeit bei der Wahl ihrer Mittel, die sie zur Durchführung ihrer politischen Pläne zur Anwendung brachten, hat aber mit ihren eigentlichen Tendenzen nichts zu tun.

Diese historische Tatsache allein, welche doch ihr Recht verlangt, und sich nicht vom subjektiven Geschmacke modeln lassen will, wäre für Kottek schon Grund genug gewesen, von der Charakterisiernng der hellenistischen Partei alles Geistige streng fernzuhalten. Indes neben den historischen Ursachen, gibt es auch wie bereits erwähnt, eine kulturhistorische, die es Kottek zur unabweisbaren Pflicht gemacht hat, das politische Gepräge dieser Partei scharf herauszuprojizieren.

Dr. J. Breuer sagt „Bei einer Geistesbewegung kommt es nachgrade wenig darauf an, aus welchen Motiven und zu welchem Zweck ein Kampf entfesselt wurde, der sich äusserlich jedenfalls als ein geistiger darstellt“.

Diesen Satz verstehen wir schon ganz und gar nicht. Der Satz beginnt mit den Worten „Bei einer Geistesbewegung kommt ...“ und schliesst mit den sehr bezeichnenden vorsichtigen Ausdrücken „ein Kampf, der sich jedenfalls äusserlich als geistiger darstellt“. Widerspricht hier nicht Breuer in einem Atemzuge sich selbst? Entweder, oder. Entweder muss die erste Hälfte des Satzes richtig sein oder die zweite. War der Hellenismus eine „Geistesbewegung“, nun dann, dann konnte doch nicht der Kampf nur äusserlich ein geistiger gewesen sein. Ist es aber so, wie Breuer selbst zugeben muss, dass der Kampf nur äusserlich ein religiöser war, so konnte doch der Hellenismus keine „Geistesbewegung“ gewesen sein und seine Motive wie Endziele müssen doch auf einem ganz

anderen Gebiete gelegen haben. Grade auf diese Motive und Endziele kommt es hier auch so sehr an. Nirgends zeigen sich in so eklatanter Weise die unterschiedlichen Folgen zwischen geistigen und politischen Beweggründen, wie gerade hier. Es handelt sich nämlich in unserem Falle um die enorm wichtige Frage, ob die gesamte Bevölkerung Palästinas dem Glauben der Väter untreu geworden ist, oder, wie es sich aus den Forschungen des „Doroth Horischonim“ im Abschnitte über die Hellenisten und Sadduzäer[1]) ganz von selbst ergiebt, bloss ein kleines Häufllein, während die weitaus grösste Masse des Volkes der althergebrachten geheiligten Lebensweise unerschütterlich treu blieb. Sämtliche Geschichtsschreiber huldigen der Auffassung, dass der jüdische Hellenismus, wie er sich nach seinen äusseren Ausdrucksformen zu erkennen giebt, eine Geistesbewegung sei, welche das klar umschriebene Ziel vor Augen gehabt hätte, die engen Fesseln der jüdischen Religion zu sprengen. Die Voraussetzung für diese Bewegung war natürlich, nach Ansicht dieser Geschichtsschreiber, die hellenistische Weltanschauuog, welche damals im Orient tiefe Wurzel gefasst hatte. (Vgl. Dr. S. Halevy „Ist der Name „Jüdischer Hellenismus“ berechtigt? im Jahrbuch der Jüd. Lit. Ges. IX). Die Schlussfolgerung, welche die genannten Geschichtsschreiber aus ihrer Auffassung ziehen, ist die, dass damals die gesamte Bevölkerung Palästinas dem Judentum den Rücken gekehrt und sich dem Hellenismus in die Arme geworfen hätte. Manche werden erstaunt fragen: woher denn eigentlich die Berechtigung für diese weitestgehende Schlussfolgerung? Die Antwort aber lautet ebenso einfach, nämlich: wo den Beweis für das Gegenteil hernehmen? Es liegt ganz klar auf der Hand, dass eine religiöse Bewegung, die die Macht besitzt, nicht nur eine Minderheit in einem Volke, sondern auch ein ganzes Volk in ihren Strudel mit fortzureissen, wie wir es heute in Deutschland unter den Juden selbst finden, dass sie zum grössten Teil dem Judentum fremd gegenüberstehen. Und wer bürgt uns dafür, dass sich nicht damals in Palästina der gleiche, für die Judenheit tiefbeschämende Prozess abgespielt hat? Und mit welchen Mitteln wollen wir Grätz, Wellhausen und Konsorten entgegentreten, welche die Konsequenz aus ihrer Auffassung

---

[1]) S. „D. H.“, Bd. Ic S. 144—204 u. S. 358—546.

ziehen und ganz kühn und mit einer wissenschaftlichen Geste behaupten, dass die gesamte Judenheit, vielleicht mit Ausnahme einiger Starrköpfe, vom Judentum hinweg mit fliegenden Fahnen zum Hellenismus hinübergeeilt sei. Macht man sich ihren falschen Standpunkt zu eigen, so spricht übrigens auch der Eindruck, den man aus dieser Zeit gewinnt, durchaus zu Gunsten ihrer Schlussfolgerung.

So sagt Grätz: „Auch ernste Männer in Israel begannen, unter „dem Drucke des griechischen Einflusses, an ihren überkommenen „Ueberzeugungen zu zweifeln, ob das alles, was das Judentum „lehrt und vorschreibt, auch richtig und wahr sei, ob die Gottheit „. . . . . sich überhaupt um die grosse Welt des All und die kleine „Welt des Menschen kümmere. Epikurs Lehre . . . . fand in der ent„arteten griechisch-mazedonischen Welt und besonders in den höhe„ren Kreisen Alexandriens am meisten Anklang. . . . Von Alexandrien „drang ihr verderblicher Einfluss auch nach Jerusalem. Man „fing hier an zu grübeln und sich über die Lehre des Judentums „hinwegzusetzen.“

Noch schärfer und zugleich abstossender drückt sich Wellhausen aus. „Alle Juden“ sagt er, „hielten die Zeit für gekom„men, die lästigen und barbarischen Bräuche der Väter abzuschüt„teln. . . . Die Frommen waren durchaus in der Minderheit, eine „unbedeutende Sekte“.

Dieser geschichtlich total falschen Behauptung kann nur dann wirksam entgegengetreten werden, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Hellenisten oder Saduzäer, welche nach der neugewonnenen Auffassung des „Doroth Horischaunim“ Abkömmlinge der Hellenisten waren, nicht von religiösen Anschauungen ihren Ausgangspunkt nahmen, die sie, wie wir noch sehen werden, in jeder Form, in der hellenistischen so gut, wie in der jüdischen, selbst perhorresziert haben, sondern von politischem Aspirationen, ja ausschliesslich von selbstsüchtigen Motiven, wie Herrsch- Ehr- und Habsucht. Eine politische Bewegung mit rein egoistischen Bestrebungen kann natürlicherweise nur diejenigen in ihren Bann locken, welche direkt oder indirekt aus ihr Nutzen zu ziehen hoffen, nicht aber diejenigen, auf deren Kosten die Wünsche der aus dieser Bewegung hervorgerufenen Partei befriedigt werden müssen. Da nun aber damals, wie im „D. H.“ im Abschnitte über die

Hellenisten und Sadduzäer auf Schritt und Tritt nachgewiesen wird, das gesamte Volk in Palästina, mit Ausnahme des kleinen Häufleins der Hellenisten, derjenige Faktor war, dem die Herrschaft der Hellenisten anfangs zum grossen Nachteil und im Verlauf der Ereignisse zum Verderben gereicht hatte, so ist es selbstverständlich, dass das ganze Volk die Hellenisten samt dem Hellenismus verdammen und aufs heftigste bekämpfen musste, was auch tatsächlich geschah.

Diese unbedingte Notwendigkeit, schon der Jugend, für welche das Geschichtsbuch von Dr. Kottek ז"צל bestimmt ist, tief einzuprägen, dass das Gros der jüdischen Bevölkerung Palästinas der Thora und jüdischen Tradition innig zugetan war und die fremden Einflüssen strikte von sich wies, und dass ferner die sogenannten Hellenisten nicht das Volk, sondern eine Partei im Volke waren, eine kleine, politisch zwar sehr mächtige Partei aus brutalegoistischen Männern, die im Leben eines Volkes keine aussergewöhnliche Erscheinung sind, mit und ohne Hellenismus, diese Notwendigkeit ist es, die Kottek veranlasst hat, den polischen Charakter der Hellenisten scharf zu betonen und auch einige Sätze aus der Dissertation „Ist der Name „jüdischer Hellenismus“ berechtigt?“ zu zitieren. Nun kommt Herr Breuer und wirft Kottek in Form einer scharfen Anklage vor, dass er nicht aus der politischen Bewegung eine religiöse gemacht hätte, oder was beinahe auf dasselbe hinausgeht, ohne dass es natürlich Breuer beabsichtigt, dass nicht Kottek mit Wellhausen gesagt hätte, „Alle Juden hielten nunmehr die Zeit für gekommen, die lästigen und barbarischen Bräuche der Väter abzuschütteln . . . . die Frommen waren durchaus in der Minderheit, eine unbedeutende Sekte“.

Herr Breuer will à tout prix aus dem Abfall der sogenannten Hellenisten eine kulturhistorische Auseinandersetzung zwischen Judentum und Hellenentum konstruiren, die, nach seinen eigenen Worten „der jüdischen Geschichte des 19. Jahrhunderts erst den wahren Hintergrund verliehen hätte“. Es verlohnt sich nun, die Männer etwas näher anzusehen, die von Breuer zu Trägern einer kulturhistorischen Bewegung erkoren worden sind. Selbstverständlich folgen wir dabei den epochalen Forschungen des „Doroth Horischonim“ und in manchen Einzelheiten der Dissertation des jungen Halevy, da ja die oben genannten Geschichtsschreiber einen Ur-

sprung für die Bewegung gar nicht kennen und demgemäss auch über den Zusammenhang der Makkabäerkämpfe seit 170. vollständig im unklaren sind, sodass es überhaupt für sie, abgesehen von den allbekannten Tatsachen in den Makkabäerbüchern, eine Geschichte dieser Zeit gar nicht gibt.

Flavius Josephus erzählt in seinen Altertümern, dass die Wenigen, welche zur Zeit des שמעון הצדיק und Antigonos aus Sakko, also in der Zeit, wo der Hellenismus im Orient die höchsten Triumphe feierte und in seiner Hochblüte stand, der Zügellosigkeit nicht entraten wollten, Jerusalem hätten verlassen müssen und sich in ihrer Not zu den Samaritanern flüchteten, den Todfeinden der Juden in der Umgebung Palästinas. Zu diesen Flüchtlingen gehörte auch, wie die späteren Ereignisse lehren, ein gewisser Joseph, Sohn des Tobias und Neffe des Hohepriesters Onias I. Die Samaritaner erwählten sich diesen Joseph zum Werkzeug und hetzten ihn auf, die Abgabe, welche Palästina alljährlich an Ägypten zu entrichten hatte, in Form einer Steuerpacht auf sich zu nehmen und sich damit von selbst zum unumschränkten Gebieter Palästinas zu gerieren. In Judäa war nämlich zur Zeit des zweiten Heiligtums der Hohepriester der politische Vertreter des Staates nach aussen hin und aus seiner Hand empfing der ägyptische König den Tribut als Symbol der Abhängigkeit des jüdischen Landes von Aegypten, während in allen anderen Städten Syriens der Tribut in Form einer Steuerpacht auf einer öffentlichen Versteigerung im Beisein des Königs an Steuerpächter der einzelnen Städte vergeben wurde. Dieses System sollte auf Anstiften der Samaritaner durch Joseph auch auf Judäa übertragen und damit von ihm zu gleicher Zeit die politische Rolle des Hohepriesters nach aussen hin übernommen werden. Die grossen Geldmittel, welche zur Ausführung des Planes notwendig waren, stellten ihm die Samaritaner reichlich zur Verfügung. Joseph begnügte sich aber durchaus nicht mit der Steuerpacht Judäas allein, sondern erstrebte auch die Steuerpacht ganz Syriens und sein Vorhaben gelang ihm vollkommen, indem er alle seine Konkurrenten um eine horrende Summe überbot. Der König gab ihm sogar eine Schar von 2000 Mann bei, damit er alle die Städte niederzwingen könnte, welche ihm nicht freiwillig die Steuern zuführen würden. Tatsächlich liess er in 7 syrischen Städten eine grosse Anzahl vornehmer Bürger hinrichten, weil sie

sich seinen unerhörten Steuerforderungen und der schonungslosen Art seiner Steuereintreibungen widersetzen wollten. Selbstverständlich konnte Joseph ein so gross angelegtes Steuergeschäft nicht selbst bewältigen und musste eine ganze Menge Helfer und Helfershelfer um sich sammeln, die in seinem Steuerbetrieb mitwirkten. Diese Steuerbeamten bildeten zusammen mit ihrem Herrn und Meister Joseph eine festgefügte Partei, welche bald, gestärkt durch Josephs Einfluss beim Könige, alle wichtigen Staatsämter okkupierten und sich so in den Besitz der Staatsgewalt setzte. Was für Kreaturen diese Trabanten Josephs sein mussten, kann man sich leicht vorstellen, wenn man bedenkt, dass sie es doch in der Hauptsache waren, welche nach dem Ausspruche des Flavius Josephus in den Altertümern, das Fleisch der syrischen Steuerzahler bis auf die Knochen abnagten und die unerhörten Grausamkeiten bei der Eintreibung der Steuern verübten.

Diese Kreaturen mit Joseph an der Spitze, der nach den ausführlichen Schilderungen des Flavius Josephus, am ägyptischen Hofe die wüstesten Orgien mit Tänzerinenn und Schauspielerinnen feierte, diese Kreaturen sind es, welche der Herr Breuer mit aller ihm zu Gebote stehenden Darstellungskraft zu Vorkämpfern einer kulturhistorischen Bewegung stempeln will, die „der jüdischen Geschichte im 19. Jahrhundert erst den wahren Hintergrund verliehen hätten". Wenigstens hätte Breuer in seiner blühenden Phantasie ein paar Professoren des 19. Jahrhunderts in diese Zeit verpflanzen sollen. Steuerpächter und Steuerbeamten als Träger einer kulturhistorischen Bewegung kennt die Geschichte bislang nicht. Politisch spielte diese Partei, welche sich durch die fluchwürdigsten Mittel die Herrschaft im Staate anzueignen suchte, eine gewaltige Rolle. Sie erschütterte den jüdischen Staat durch ihre Wühlereien bis in die Grundfesten und führten endlich, wie im „Doroth Harischonim" nachgewiesen wird, seinen Untergang herbei. Welcher ausschweifenden Phantasie mag es aber einfallen, solche Individuen, deren Aufgabe es war, zu plündern und zu morden, als Kulturkämpfer uns vorführen zu wollen, die sogar den „wahren Hintergrund" für eine 2000 Jahre darauf folgende Bewegung verliehen hätten? Wir erfahren bald vom Steuerpächter Joseph, dass er seine älteren Söhne ausschickt, um seinen jüngsten Sohn, der vorher sein Liebling war, umzubringen, weil er in den Verdacht geriet,

dem Vater die Steuerpacht entreissen zu wollen. Wir erfahren ferner von der ganzen Partei, dass sie den syrischen König Seleukas IV. und den Hohepriester Onias III. beseitigen liessen, weil diese Staatspersonen ihre diabolischen Pläne zu durchkreuzen trachteten, (S. Dr. J. Halevy „Ist der Name „jüdischer Hellenismus“ berechtigt“?. im Jahrbuch der Jüdisch L. G. IX). Ebenso hören wir weiter, dass das spätere Haupt dieser Partei Alkinos sechzig edle Juden, an ihrer Spitze den Nassy im Synhedrium יוסי בן יועזר הכהן hinrichten liess. (S. D. H. B. Ic. 381). Und diese blutrünstigen Männer will Herr Breuer „mit der ganzen uns zur Verfügung stehenden historischen Gestaltungskraft“ als Vorkämpfer einer kulturhistorischen Bewegung charakterisiert wissen? Uns deucht, dass nicht nur der Inhalt der der Begriffe Kultur, Weltanschauung und dergleichen, sondern schon diese nackten Worte an und für sich dem Joseph, seinen Söhnen und Steuerbeamten ein wahrer Greuel sein mussten.

Die Verbrechen, welche diese elenden Subjekte an ihrem eigenen Volke begingen, waren so entsetzlicher Art, wie wir sie in der Geschichte unter Stammesgenossen vielleicht gar nicht wiederfinden. Sie waren es, welche zweimal den Antiochos herbeiriefen, um durch ein furchtbares Gemetzel in Judäa das Volk ihren Wünschen gefügig zu machen. Als dieses blutige Exempel nicht half, erwirkten sie bei Antiochos ein Edikt, das die Beobachtung der Thoragebote unter der Androhung von Todesstrafe streng untersagte. Antiochos selbst kümmerte sich aber selbst ganz wenig um sein Edikt, da er sich in die inneren Angelegenheiten Palästinas gar nicht einmischen wollte. Die Hellenisten oder Sadduzäer waren es wiederum, welche, unterstützt von den Söldnern, die Antiochos zu ihrer Verfügung gestellt hatte, alle Zuwiderhandelnden mit Feuer und Schwert verfolgten und tausend wehrlose Männer und Frauen, die in einem Versteck in der Wüste verborgen lagen, niedermachten, (S. D. H. l c. S. 249 und 375). Auch die offenen Schlachtkämpfe der Juden mit Antiochos und seinen Nachfolgern waren ihr Werk gewesen. Hätten sie nicht immer wieder die syrischen Könige durch böswillige Verleumdungen zu neuen Kriegsunternehmungen gegen Judäa aufgestachelt, so wären die Kämpfe zum mindesten schon nach der ersten glücklichen Schlacht. die die Makkabäer den Syrern geliefert hatten, erloschen, da die syrischen Könige gegen das jüdische Volk günstig gesinnt und

sehr geneigt waren, mit ihnen Frieden zu schliessen. Wie sehr jedoch diese ruchlosen Taten nicht aus religiösen Motiven, sondern bloss aus dem einen konstanten eisernen Willen entsprangen, die Staatsgewalt unter allen Umständen in Händen zu behalten, geht schon auch daraus hervor, dass sie sich später, als Sadduzäer, dem Judentum äusserlich nähern, weil es ihr politisches Interesse von ihnen so erheischte. Innerlich blieben sie dieselben, dieselben Abtrünnigen, dieselben Meuchelmörder, welche den Liebling des Volkes, den letzten Hasmonäerbruder Simeon ermordeten. (S. D. H. B. Ic, S. 389). Doch äusserlich mussten sie sich einen frommen Anschein geben, da sie sich sonst nicht hätten behaupten können. Ja, noch mehr. Sie zwangen sogar die umliegenden Völkerschaften, welche von ihnen unterworfen wurden, das Judentum anzunehmen und sich beschneiden zu lassen.

„Die Hellenisten", heisst es „Doroth Horischonim" Bd. Ie, S. 393 im Abschnitt über die Sadduzäer, befolgten von Anfang an das System, „dass alle Völker, welche sich unter das Joch eines „fremden Staates beugen mussten, auch verpflichtet sind, sich die „religiösen Gebräuche des Staates zu eigen zu machen. Die Re„ligion galt bei ihnen nicht als Glaubensprinzip, sondern als „Staatsmaxime. Solange sich daher die Syrer im Besitze der Vor„herrschaft über Judäa befanden, waren sie es gewesen, welche „den Antiochus Ephiphanes aufforderten, die Juden zu zwingen „dass sie bloss die griechischen Religionsformen ausüben sollten, „und gingen zuletzt soweit, dass sie sogar ein Götzenbild auf dem „Gottesaltare errichteten."

„Nunmehr aber, als sich das Rad wälzte und die Söhne Ju„däas ihre Herrschaft über die umliegenden Völkerschaften aus„breiteten, wandten sie das gleiche System gegen die Völker„schaften an, und zwangen sie, sich beschneiden zu lassen. Auf „ihr Anstiften machte es Jauchonon so mit den Edomitern und „Aristobul mit den Einwohnern von Jatus, obgleich die Hellenisten „doch wohl wussten, dass diese Pseudojuden auch nach der Be„schneidung die gleichen Heiden bleiben und keines von den jüdi„schen Gesetzen beobachten würden.

„Ihr Leitmotiv war eben nicht die religiöse Ueberzeugung, „nicht die Thora und ihre Gebote, sondern nur Staatsrücksichten,

„dass alle Bürger des Staates gleich seien, und dass kein äusseres „Merkmal sie von einander unterscheiden sollte."

„Die Sache ist ganz klar," heisst es da S. 366 über die äussere Umkehr der Hellenisten „dass sie in der Periode der „syrischen Herrschaft Griechen zu sein strebten, weil sie nur durch „die Nachahmung griechischer Sitten grosse Reichtümer, viel An- „sehen und die Staatsgewalt erlangen konnten.

„Als aber die Griechen verjagt und die Juden Herren in „ihrem eigenen Lande wurden und die sämtlichen Staatsgeschäfte „sodann in ihre Hände übergingen, wollten die Saduzäer durchaus „Juden sein.

„Denn (S. 367) in der Hauptsache waren sie bloss eine po- „litische Partei, deren Ziel darauf gerichtet war, die Herren im „Lande zu sein und sich in den Besitz aller Staatsämter zu setzen, „die Religion dagegen war bei ihnen blos eine Staatsangelegenheit, „daher stellten sie sich jetzt auf den Boden des Judentums, nach „dem Prinzip, ein jeder schafft sich sein Gesetz selbst. . . .

„Aber ebenso (369) wie sie nicht vorher Götzendienst trieben, „weil sie an die Götzen glaubten, sondern weil sie überhaupt jede „Religion und sämtliche religiösen Grundsätze scharf negierten, „so erfüllten sie auch einen Teil der jüdischen Lehre, nicht weil „sie an diesen Teil glaubten, sondern weil sie sich gegen das „Ganze widersetzten. Daher sehen wir auch, dass sie es den Pe- „ruschim genau gleichtaten, sobald es im Interesse der von ihnen „eingenommenen Staatsämter erforderlich war, dass sie es den „Peruschim genau gleichtun sollten, wie Josephus Altert. XVIII 4, 1 erzählt. „Wahrlich" sagt Josephus „sobald die Saduzäer ein Amt im Staate übernehmen, richten sie sich notgedrungen genau nach den Peruschim, da sie sonst das Volk nicht geduldet hätte."

Aus den obigen Ausführungen erhellt zur Genüge, dass ein Vergleich zwischen der sogenannten hellenistischen Periode in Palästina und der Bewegung des 19. Jahrhunderts, die bekanntlich über den religiösen Abfall nicht hinausging und auf das alleinige Ziel gerichtet war, die Juden vom Judentum loszureissen, völlig ausgeschlossen ist. Doch ganz abgesehen von den geschichtlichen Tatsachen, die wir bis jetzt etwas näher beleuchtet haben, verstehen wir überhaupt nicht, wozu denn eigentlich ein Hintergrund für das 19. Jahrhundert nötig ist. Können wir uns den Abfall des 19.

Jahrh. denn nicht ohne Hintergrund erklären? Ist es etwas so Aussergewöhnliches, dass sich Männer im Judentum finden, welche die Schranken, die ihnen das Judentum setzt, mit elementarer Gewalt durchbrechen wollen, um in ihren Lebensgenüssen ungehemmt zu sein, um nicht von Gewissensskrupeln gequält zu werden. Herr Breuer ruft mit triumphierender Miene aus „denn was wollte man uns erwidern, wenn wir auch hier (im 19. Jahrh.) die Behauptung wagten, dass nicht religiöse Motive, sondern Assimilationssucht und schrankenlose Genussucht die Reform hervorgerufen und ihr die Wege gewiesen hätten?" Gewiss ist es so, Herr Breuer. Noch keiner ist dem Judentum untreu geworden aus Liebe zum fremden Ideal, weil er nach und nach zur Erkenntnis gelangt ist, dass das fremde Ideal den Vorzug vor dem Judentum verdient. Der massgebende Faktor für den Abfall bei Juden ist immer nur Assimilationssucht und schrankenlose Genusssucht und im 19. Jahrhundert war es auch nicht anders gewesen. Brauchen wir etwa einen „Hintergrund" für Heine, der den Handschuhmacherinnen nachgelaufen ist, oder für den sauberen Salonzirkel um die Henriette Herz, oder für Mendelsohns Schüler Friesländer, den sich selbst die Kirche verbeten hat, oder für den gedankenarmen Holdheim mit seinen Komplizen, den Ignoranten auf der Braunschweiger Rabbinerversammlung. Der Massenabfall findet seine genügende Erklärung in dem falschen Bildungsdrange, der damals die Gemüter beherrschte. Die Bildungsparole ging von Mendelsohn aus und musste damals ganz starken Widerhall finden, da bald der Emanzipationstaumel ausbrach. Hätte damals noch die Autorität der damaligen Thoragewaltigen ungeschmälert fortbestanden, so wären sie wohl in der Lage gewesen, der Bewegung Einhalt zu gebieten. Aber ihre Autorität war durch die vorangegangenen und noch teilweise in dieser Zeit andauernden grossen Streitigkeiten in ihren eigenen Kreisen stark unterwühlt worden. Der allergröste Thorageist dieser Zeit ר' יונתן אייבענשיטץ ז"ל sagt in seinem לחות העדות mit seherischem Auge die kommende Ereignisse voraus und fleht seine Gegner mit bebender Stimme an, die Streitigkeiten schon dieser traurigen Folgen wegen, die er für unausbleiblich hält, ruhen zu lassen.

Wir verstehen übrigens auch gar nicht, was für ein Gewinn dem Judentum daraus erwächst, wenn es uns gelingen sollte, den

Nachweis zu erbringen, dass die Abtrünnigen im Judentum sich vom fremden Ideal haben blenden lassen. Kann es unsere Aufgabe sein, ihre schnöde Tat zu entschuldigen und zu rechtfertigen, indem wir ihnen sagen: ja verzeihlich ist eure Handlung, denn ihr habt euch, unschuldigerweise, vom imposanten Eindruck des fremden Ideals überwältigen lassen. Gewiss machen diese Schwächlinge nachträglich, den Versuch, ihre schnöde Tat sogar wissenschaftlich zu begründen und auch sonst zu beschönigen, indem sie sich auf das fremde Ideal berufen. Unsere Pflicht ist es in diesem Falle ihnen die Worte des Jeremijahu zuzurufen ועמי המיר כבודו בלא יועיל, mein Volk hat seinen Stolz und seine Ehre für ein nichts hingegeben. Nimmer können wir doch aber zugeben, dass sie wirklicher oder selbst falscher Idealismus geleitet hat.

Die Methode des Herrn Breuer, für antireligiöse Bewegungen im Judentum jedesmal einen kulturhistorischen Hintergrund zu suchen, läuft überdies, ungewollt natürlich, auch noch auf eine Degradation des Judentums und Verherrlichung des Hellenismus hinaus. Denn was will es sonst heissen, wenn wir den jeweiligen Ausbruch einer Degeneration im Judentum mit kulturhistorischen Faktoren in Zusammenhang bringen und mithin selbst zugeben, dass bei einem Zusammenstoss der jüdischen mit einer fremden Weltanschauung die letztere als Siegerin hervorgehen und das Judentum immer den Kürzern ziehen muss? Herr Breuer beruft sich dabei merkwürdigerweise auf Rabbiner Hirsch ז"ל. Wo hat aber Rabbiner Hirsch einen derartig falschen Gedankengang entwickelt? Etwa in seinem trefflichen Essay „Hellenismus und Judentum“, welcher in der Kritik herangezogen wird? Mit Verlaub, Herr Breuer. Sie scheinen auch Hirsch nur oberflächlich gelesen zu haben. Sonst kämen Sie nicht dazu, dem Rabbiner Hirsch einen solchen *Widersinn* zuzuschreiben, den er nicht beabsichtigt haben konnte und auch nicht beabsichtigt hat. Rabbiner Hirsch hat, ganz unabhängig von der Frage, ob es jemals im Judentum Männer gab, die dem Hellenismus gehuldigt haben oder nicht, die Tatsache zum Anlass genommen, dass der griechenfreundliche syrische König Antiochos ein Edikt gegen die Befolgung der Thoragesetze ergehen liess, um eine philosopische Betrachtung über Hellenismus und Judentum anzustellen, und dabei in wahrhaft genialer Weise, wie sie ihm eigen ist, all denjenigen, die sich ihrer

Schwäche schämen und sich selbst und anderen einreden wollen, dass sie der Zauber der hellenischen Kultur bestrickt hat, diese Verlegenheitsfloskel für ewige Zeiten zu entziehen. Wohl heisst es bei Hirsch, sei der hellenischen Kultur die Macht verliehen worden, die Welt zu bezwingen und zu beherrschen, doch sei יפת infolge seiner offenbaren Unvollkommenheit blos ein Uebergangsstadium für die Menschheit, das überwunden werden muss, wie der Hamitismus überwunden worden ist. Der endliche Sieg gehört der vollendeten Vollkommenheit, dem Judentum. und wer, so muss man dem Sinne des Essay noch selbst hinzufügen, wer die höchste Stufe, zu der die Menschheit nach mühseligen Irrfahrten gelangen muss, bereits erklommen hat, wer also innerhalb des Judentums steht und sich mithin der totalen Vollkommenheit einmal bewusst geworden ist, der kann nicht mehr aus Ueberlegung in das Provisorium der Menschheit zurückgefallen sein, sich von seinem angeblichen Zauber mächtig angezogen fühlen. Dies scheint uns der wahre Gedankengang des Essay zu sein. Wie dem aber auch sei, jedenfalls ist dort von einem Hintergrund für das 19. Jahrhundert, der in der sogenannten hellenistischen Periode Palästinas gegeben sein sollte, kein Spur vorhanden. „Wir bleiben also dabei". Herr Breuer verstrickt sich nur deswegen in diese Widersinnigkeiten, weil er den „Doroth Horischonim" übergangen hat. Er spricht ja auch von einem „Kampfe zwischen Sadduzäern und Pharisäern" und beharrt demnach auf dem alten Standpunkte von Grätz, dass die „Pharisäer" eine Sekte im Judentum gewesen seien, anstatt dass er sich den lichtvollen und mit eindringlicher Ueberzeugung zu Gemüte sprechenden Ausführungen Halevys זצללה"ה anschliesst, der handgreiflich nachgewiesen hat, dass die Sadduzäer, welche nach seiner neugewonnenen Auffassung Abkömmlinge der Hellenisten waren, das gesamte Volk mit ihrem tödlichen Hasse verfolgt hätten. Ihr Hass richtete sich, wie in „D. H." ferner nachgewiesen wird, nur deswegen in ganz besonderem Masse gegen die Peruschim, die חכמי התורה oder das Synhedrium, weil die חכמי התורה uneingeschränkte Autorität im Lande besassen und vom Volke als seine berufenen Führer anerkannt und mit glühender Begeisterung verehrt wurden. Die alte Auffassung über die Peruschim und Sadduzäer bereitet ja dem Judentum, ganz abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit, sehr ernsten

religiösen und moralischen Schaden, und so ist es schon allein deswegen unsere dringende und heilige Pflicht, mit dieser Auffassung zu brechen und sich dem „Doroth Harischonim" eng anzuschliessen. Der „D. H" verbreitet über das Judentum Wahrheit und Licht, Gotteslicht, und daher ist an uns Frommen in erster Linie die Mahnung des Propheten gerichtet

בית יעקב לכו ונלכה באור ה'.

Wir könnten uns in Erwiderung auf vorstehende Ausführungen darauf beschränken, die verehrl. Leser dieser Monatshefte zu ersuchen, die hier in Betracht kommenden Stellen unseres Aufsatzes sich noch einmal ins Gedächtnis zu rufen. Rez. gefällt sich darin, Vorwürfe zu häufen, zu denen ihm in keiner Weise die Berechtigung zusteht. Wir hätten vor allem Doroth Horischaunim nicht gelesen und — wer ermisst nicht die Grösse des Vergehens — hätten es unterlassen, uns mit dem „jungen" Halevy auseinanderzusetzen. Wir könnten mit dem noch schwereren Vorwurf dienen, wonach Rez. unsere Abhandlung entweder nicht gelesen oder infolge historischer Unzulänglichkeit nicht verstanden zu haben scheint.

Wir bedauerten, dass das Kotteck'sche Buch keinen Hellenismus kenne, keinen Zusammenstoss zwischen Hellenismus und Judentum, keinen Kulturrahmen, aus dem heraus die ewig denkwürdigen Kämpfe ihre unvergängliche Bedeutung erhalten. Die Darstellung halte es für überflüssig zu zeigen, von welch nachhaltiger, epochaler Bedeutung die Eroberung Judäas durch die Waffengewalt Alexanders d. Grossen sein musste, da die Halevy'sche Forschung nachgewiesen habe, dass die Abtrünnigen den Namen Hellenisten gar nicht verdienten. Der dann von uns unter Anführungsstrichen zitierte Satz enthält in gedrängter Kürze das Resultat halevyscher Forschung. Dass Kotteck den von uns angeführten Satz der Dissertation des „jungen" Halevy entnommen, kann uns doch gleichgültig sein. Der „junge" Halevy konnte von uns keine Sonderbehandlung erwarten, da er sich doch nur als Vertreter der von uns genannten halevyschen Forschung darstellt.

Rez. entwickelt in grosser Ausführlichkeit die halevysche Anschauung. Wir aber entnehmen nach wie vor nur den einen auch von uns gebrachten Grundgedanken: Das Motiv jener Männer war ein rein egoistisches, es lag in der Herrschsucht, in dem eisernen Willen, unter allen Umständen die Staatsgewalt in ihre Hände zu bringen. Wir haben das anerkannt und zollen der Halevyschen Forschung Dank, dass sie dieses Motiv der hellenistischen Propaganda unterstrichen. Wir haben aber einer Geschichtsschreibung die Berechtigung bestritten, daraufhin über eine Auseinandersetzung zwischen Hellenismus und Judentum zur Tagesordnung überzugehen. Wir meinten, eine hellenistische Propaganda könne nicht geleugnet werden, auch wenn sie gewissenlosen Machtpolitikern zur Verwirklichung egoistischer Ziele herhalten musste. Es war „äusserlich" jedenfalls eine Geistesbewegung. Auf die Motive, auf die Ziele, die dabei verfolgt wurden, kommt es wahrlich wenig an. Nur Verständnislosigkeit kann hier einen Widerspruch konstruieren. „Das religiöse, kulturelle Moment, so meinten wir, musste herhalten, um selbstsüchtige Pläne zu fördern." Daran ändert nichts, auch wenn uns Rez. die von H. betonten verwerflichen brutal egoistischen Bestrebungen dieser Partei in Erinnerung bringt. Für jeden Kenner geistiger Strömungen ist das eine in der Geschichte nicht ungewöhnliche Erscheinung. Wir bedauern, dass dem Rez. hierfür jedes Verständnis abgeht. Für ihn besteht, für jeden Historiker freilich unbegreiflich, ein unvereinbarer Gegensatz zwischen Politik und geistiger Strömung. Als ob sich die Politik nicht gerade geistiger Strömungen gar oft bemächtigt, um sie in ihrem Dienst zu verwerten.

Wir anerkannten das Verdienst des D. H., die Motive und den Charakter der hellenistischen Führer stärker als bisher betont zu haben. Der Nachweis jedoch, dass „das Gros der jüdischen Bevölkerung Palästinas der Thora innig zugetan war und die fremden Einflüsse strikte von sich gewiesen habe", ist in keiner Weise wissenschaftlich erbracht. Das Gegenteil ist nach wie vor der Fall. Aus den Quellen ergiebt sich klar und deutlich, dass die hellenistische Propaganda verstanden hat, weite Kreise des jüdischen Volkes in den Abfall hineinzulocken. Argumente wie „politische Bewegung können natürlich nur diejenigen in ihren Bann locken, welche direkt oder indirekt aus ihr Nutzen zu ziehen

hoffen". verkennen, dass, je mehr es sich hier um schlaue, machthungrige Politiker handelt, die um alles in der Welt die Macht in ihre Hand spielen wollten, zu deren Zweck auch die Hellenisierung des Volkes dienen sollte, sie desto eifriger bestrebt gewesen sein werden, sich mit der auf Sinnenlust und Genussesfreude gerichteten hellenistischen Propaganda klug und vorsichtig weite Volkskreise zu ködern. Auch dass die Quellen erzählen, dass die Verräter ihres Volkes hingingen und den syrischen König um Erlaubnis baten, in Jerusalem ein griechisches Gymnasium einzurichten, lässt naturgemäss keinen Rückschluss auf die Minorität der hellenistischen Partei zu, die sich gegen die Majorität der gesetzestreuen Bevölkerung durchzukämpfen gezwungen war; es beweist nur, dass sich die hellenistische Partei in den Besitz königlicher Machtvollkommenheit zu setzen bestrebt war, um auch den Widerstand derer zu brechen, die sich gegen ihre Propaganda aufzulehnen entschlossen waren.

Rez. versteht nicht, wozu ein Hintergrund für das 19. Jahrh. nötig sei. Das ist begreiflich. Er hat auch die ersten Seiten unserer Abhandlung nicht verstanden. Sonst wäre er belehrt.

Rez. hat uns eine ausführliche Charakteristik der hellenistischen Führer gegeben, die vor keinem noch so verwerflichen Mittel zurückscheuten, um in den Besitz der von ihnen ersehnten Macht zu gelangen. Weil sie goldgierig und von Machthunger erfüllt waren, sind die von ihm benannten „Steuerpächter und Steuerbeamte" nicht mehr qualifiziert, im Dienste ihrer Machtpolitik hellenistische Propaganda zu treiben. Er empfiehlt uns, dafür ein paar Professoren aus dem 19. Jahrh. in jene Zeit zu verpflanzen, damit sie den Hintergrund für die jüd. Gesch. des 19. Jahrh. abgeben. Rez. hat wohl keine Ahnung, welch bedauerliche historische Unzulänglichkeit sich hinter diesem fadenscheinigen Witz verbirgt.

Unsere Meinung, dass eine Auseinandersetzung zwischen Hellenismus und Judentum geboten sei, auch wenn die Motive, die die Führer der hellenistischen Propaganda bewegten, im Dienste des politischen Egoismus standen, begründeten wir mit dem Hinweis auf die Reform im 19. Jahrh.: „Denn was wollte man uns uns erwiedern, wenn wir auch hier die Behauptung wagten, dass nicht religiöse Motive, sondern Assimilation und schrankenlose Genusssucht die Reform hervorgebracht und ihr die Wege gewie-

sen hätten". Rez. unterbricht uns, um uns zu belehren, dass tatsächlich Assimilation und Genusssucht der massgebende Faktor für den Abfall gewesen seien. Wir zollen Rez. für diese Belehrung keinen Dank, da wir diese selbstverständliche Anschauung bereits in den ersten Seiten unseres Aufsatzes niedergelegt haben. Wohl aber hätten wir erwarten dürfen, dass Rez. den genanntem Zitat unmittelbar folgenden Satz nicht unterdrückt hätte, in dem wir fortfuhren: „Hörte sie aber deshalb auf, eine Bewegung zu sein, die ich nur aus der ganzen Kultursphäre heraus zu begreifen imstande bin?" Das heisst doch klar und deutlich: Auch der Reform des 19. Jahrh. wird der ernsthafte Historiker nur dann gerecht, wenn er sie, wiewohl ihr Assimilation und Genussucht die Wege gewiesen haben mochten, als religiöse Bewegung aus der ganzen Kultursphäre heraus zu verstehen sich bemüht.

Rez. glaubt, wir wollten mit einer Geschichte des jüdischen 19. Jahrh., die wir als Historiker nur genetisch zu fassen und nur aus kulturhistorischem Zusammenhang zu würdigen imstande zu sein der Ansicht sind, eine Entschuldigung oder gar Rechtfertigung des Abfalls vom Judentum versuchen. Aus solchen Unterstellungen spricht bedauerlicher Unverstand und mangelnde Einsicht für jede historische Aufgabe.

Aber weiter. Unsere Methode laute ungewollt auf eine Degradation des Judentums und Verherrlichung des Hellenentums hinaus. Das ist eine schwere Anklage, die nur durch den unmittelbar darauf folgenden Passus „denn was will es sonst heissen, wenn wir den jeweiligen Ausbruch einer Degeneration im Judentum mit kulturhistorischen Faktoren in Zusammenhang bringen und mithin selbst zugeben, dass bei einem Zusammenstoss der jüdischen mit einer fremden Weltanschauung die letztere als Siegerin hervorgehen und das Judentum immer den Kürzeren ziehen muss" gemildert, ja verzeihlich erscheint, da dieser Satz die völlige logische Unzulänglichkeit des Rez. dartut. Also, weil wir jüdische Geschichte verstehen wollen, deshalb geben wir zu, dass bei einem Zusammenstoss der jüd. und fremden Weltanschauung das Judentum den Kürzeren ziehen muss?! Wo in aller Welt hat das Rez. bei uns gelesen? Aber das beste kommt noch. Rez. behauptet, dass wir uns mit dieser Albernheit, die er freilich uns erst in die Schuhe zu schieben für gut findet, auf Rabb. Hirsch

berufen hätten, um dann alsbald die inquisitorische Frage an uns zu richten, wo denn Rabb. Hirsch diesen Widersinn entwickelt habe? Die zweite Behauptung ist durch die erste bereits gerichtet. Was uns nie in den Sinn gekommen, können wir auch nicht von Rabb. Hirsch behaupten. Aber Rez. hat in dem trefflichen Essay „Hellenismus und Judentum“ geblättert „welches in der Kritik herangezogen wird“ und kommt zu dem traurigen Ergebnis: „Mit Verlaub, Herr Breuer. Sie scheinen auch Hirsch nur oberflächlich gelesen zu haben . . . .“ Den Rez. hat das verdiente Missgeschick schnell ereilt. Wir schrieben: „es wäre von grossem Wert gewesen, wenn der Verf. aus den zahlreichen Aufsätzen, die Rabb. Hirsch ז"ל der Frage „Hellenismus und Judentum“ gewidmet, unschätzbare Bereicherung seiner kulturhistorischen Anschauung sich geholt hätte“. Rez. glaubte in seiner „Oberflächlichkeit“, wir hätten den Aufsatz „Hellenismus und Judentum“ im Sinn, während wir doch von den zahlreichen Aufsätzen sprachen, die dieses Thema behandeln, und glaubt, nachdem er eifrig in dem genannten Aufsatz geblättert, zu dem weiteren Resultat zu gelangen, dass Rabb. Hirsch auch nicht die Frage behandelt habe, „ob es jemals Männer im Judentum gegeben, die dem Hellenismus gehuldigt haben“!

Wir aber wollen Rez. nicht mit gleichen, verdienten Vorwürfen begegnen, mit denen er uns zu beehren für gut befunden. Wohl aber ist es am Platze, dem mangelnden historischen Verständnis des Rez. zur Hilfe zu kommen und ihm beim Blättern in den Schriften Rabb. Hirsch's etwas behilflich zu sein. Denn auch nachdem Doroth Horischaunim erschienen, dürfte sich ein Studium der Schriften Rabb. Hirsch's wärmstens empfehlen. Rabb. Hirsch wird in, nach des Rez. eigenem Geständnis, „wahrhaft genialer Weise, wie sie ihm eigen ist“ auch ihm hoffentlich, wie wir in unserem Aufsatz schrieben „unschätzbare Bereicherung seiner kulturhistorischen Anschauungen bringen“. —

Wo hat zunächst Rabb. Hirsch den historischen Hintergrund für Erscheinungen im 19. Jahrh. gefunden?

Hören wir (G. Schr. I 19 ff.):

„Immer wieder die alte Geschichte? Sterben denn die jüdischen Toten nie? Vergehet denn die jüdische Vergangenheit nimmer? . . . . . .

„Und nun gar diese Geschichte? O, dass sie alt wäre, mit ihrem Trüben und ihrem Herrlichen nun nach 2000 Jahren

alt, so alt, dass uns das Trübe unbegreiflich und das Herrliche alltäglich erschiene!

„Es hat sich aber Jeschua lieber Jason nennen lassen, wie „sein jüngster Bruder — (beide waren sie nacheinander Hohe- „priester!) — für den Namen Chonjah lieber wollte Menelaos ge- „nannt werden. — — — Als nun Menelaos samt des Tobias Söhnen „solcher Gewalt (im Streit mit dem Bruder ums Hohepriesteramt) „weichen mussten, sind sie zum König Antiochus getreten und „haben sich erboten, ihre jüdischen Gesetze und Gewohnheiten „allzumal abzuwerfen, und sich nach des Königs und der Griechen „Satzungen und Gebräuchen zu halten und baten deswegen um „Erlaubnis, in der Stadt Jerusalem ein griechisches Gymnasium „aufzurichten. Und nachdem sie solches erlangt, haben sie sich „Vorhäute gemacht, damit sie auch nackt den Griechen gleich „und ähnlich schienen, und haben so alle Sitten ihrer Ahnen fahren „lassen und sich fremder Völker Gewohnheiten beflissen — —" (Josephus. Altert. 12, 3.)

Ist's eine alte Geschichte?

„In jenen Tagen traten in Israel gesetzeswidrige Männer „hervor und redeten dem Volke zu und sprachen: Lasset uns gehen „und mit den Völkern um uns her einen Bund machen: denn, seit- „dem wir uns von ihnen gesondert, haben uns viele Leiden getroffen. „Diese Rede gefiel den Augen der Menge, und einige aus dem „Volke waren bereit und machten sich auf den Weg zu dem König. „Der König gab ihnen die Erlaubnis, die Sitten der Heiden einzu- „führen. Da erbauten sie in Jerusalem ein Gymnasium nach „griechischer Weise, und machten sich Vorhäute, und standen ab „von dem heiligen Bunde und verbanden sich mit den Völkern „und gaben sich ganz preis, das Böse zu üben." (1. Makkabäer Kapitel 1).

Ist's eine alte Geschichte?

„— — stand Jason, Onias Bruder nach dem Hohenpriester- „amt, und ging zum Könige und versprach ihm 360 Talente Silbers „und aus anderen Einkünften noch 80 Talente. Überdies aber ver- „hiess er ihm noch 150 Talente, wenn es seiner Machtvollkommen- „heit eingeräumt werden sollte, ein Gymnasium und eine Anstalt „für die gymnastischen Übungen zu errichten, und Einwohnern „von Jerusalem das Bürgerrecht von Antiochia zu ver-

„leihen. Da der König solches bewilligt und Jason die Macht „erhalten hatte, fing er sogleich an, seine Landsleute zur Annahme „der hellenischen Sitten zu verleiten, entfernte die von den alten „Königen den Juden gestatteten löblichen Sitten, abrogierte die „gesetzentsprechenden Weisen und führte gesetzwidrige Bräuche „ein. Ja, er wagte es unter die Burg ein Haus gymnastischer „Spiele hinzubauen und die besten der Jünglinge zu den dortigen „Übungen anzuhalten. Durch die alles überschreitende Frevel„haftigkeit des gottlosen und keineswegs hohenpriesterlichen Jason „ward aber der Sporn zum Hellenismus und der Zugang fremder „Sitten so stark, dass selbst die Priester nicht mehr um die Dienste „des Altars sich kümmerten, sondern den Tempel verachteten, „Opfer vernachlässigten, und hinliefen, um sich an den unerlaubten „Aufführungen in der Palästa nach dem Aufruf der Wurfscheibe „zu beteiligen. Die väterlichen Ehren achteten sie geringe, hel„lenischer Beifall dünkte ihnen das Höchste. Diejenigen aber, um „deretwillen sie sich mit der schwierigsten Verhältnissen umgaben, „deren Lebensart sie eifrig nachstrebten, und überhaupt, denen sie „gleich werden wollten, die gerade waren ihre Feinde und die „Rächer ihres Abfalls; denn gegen göttliche Gesetze zu freveln, ist „nichts Geringes. Das aber offenbart erst die folgende Zeit.“ (2. Makkabäer Kap. 4).

Ist's eine alte Geschichte?

„Wenn Dich der religiöse Verfall im jüdischen Kreise mit Schmerz und Trauer erfüllt, wenn Du an unserer Zukunft verzweifeln möchtest, wenn Du zagend ausrufst: War's schon so arg in Israel? dann schau auf diese Geschichte hin, siehe schon einmal vor 2000 Jahren Hohepriester, Männer des jüdischen Heiligtums, Männer mit dem höchsten religiösen Amte betraut, selber die ersten Verräter an Gott und seinem heiligen Gesetze, die Gunst der Könige durch religiösen Verrat erbuhlen, Verführer des jüdischen Volkes und seiner Jugend, wetteifern mit den „Wohlhabenden und Gebildeten“ ihres Volkes in Verachtung göttlichen Gesetzes und jüdischer Sitte, in Verehrung und Pflege unjüdischer Weise und unjüdischer Bildung, — siehe schon einmal vor Jahrtausenden Bildungsschimmer und politischer Vorteil, „Bürgerrecht“ von Israels Verführern als Köder zum Abfall von Gott und seinem heiligen Worte missbraucht“ . . . . .

Hat sich Rabb. Hirsch auch „ein paar Professoren bestellt“ und sie „in blühender Phantasie“ in jene Zeit versetzt, damit er den historischen Hintergrund für sein 19. Jahrh. finde, oder hat er die Urkunden nur auf den Leser wirken lassen, wie sie sich ungezwungen von selber gaben? —

Und so sieht er G. Schr. VI. 69 „die Spitzen der jüdischen Staatsgesellschaft dem Hellenismus geneigt. Waren doch schon Priester und Grosse der Sinne schmeichelnden griechischen Bildung und der Interessen schmeichelnden Aussicht auf antiochisches Bürgerrecht nicht widerstanden“. Deshalb konnte er auch mit Hinblick auf spätere Epochen und Gegenwartserscheinungen II, 42 ruhig behaupten: „Matisjahus Zeiten blieben nicht die einzigen, in welchen schwankende Söhne und Töchter Judas in dem hellenischen Geiste humaner Bildung nicht einen Vorläufer, sondern eine Erlösung vom Gesetz erblickten. Sogar der Kampf, den in unseren Tagen der erwachte hellenische Sinn . . . begonnen . . . geht nicht ohne schmerzliche Berührung an ihm vorüber.“ Und seine Zeit überschauend sprechen: „Sagen uns denn nicht alle Zeichen der Zeit, dass uns eine neue, wirkliche Chanuka von nöten? . . . Hat nicht wieder antiochäische Gefahr Tempel und Häuser Israels ergriffen . . . hat hellenischer Schwindel . . nicht wieder gerade die Regionen ergriffen, die als die Leiter und Lehrer der Gemeinde die eherne Phalanx bilden sollten um das Gottesheiligtum usw.“ (s. auch V. 246ff.). — Sie wollen vielleicht auch hören, wie Rabb. Hirsch den historischen Hintergrund zu dem Abfall seiner Gegenwart zeichnete? Er überschaut den Abfall aller Zeiten und meint: Der Abfall „begeistert sich in einen Fanatismus hinein, der nicht nur einen Jerobeam lehrte, Häscher über die Landstrassen zu verteilen, um die Gesetzestreuen von ihren Hinaufzügen zum Zionstempel zu hindern; der nicht nur einen Jason, Menelaos erdreistete, Judas Jünglinge dem athheniensischen Zeus in die Arme zu führen, und einem Acher eingab, Israels Schuljugend aus den Lehrhäusern des Gesetzes zu den Meistern des Handwerks zu weisen, sondern der es uns selbst erleben liess, dass z. B. Lehrer und Schüler des Gesetzes auf Anstiften jüdischer Vorstände mit Polizeigewalt auseinander getrieben wurden. . . .“

Er hätte, Sie verstehen, das 19. Jahrh. nimmer ohne den

Zusammenhang mit der grossen Kulturentwicklung begriffen. Denn für ihn war es eine Selbstverständlichkeit, dass sein Judentum „mit seinem ganzen, vollen, ungeschmälerten geistigen und praktischen Inhalt in die reichste Strömung des europäischen Kulturlebens ohne aufzugeben einzugehen habe“ (II, 466). Und wenn er auch, wie kein Zweiter der Reform die Larve vom Angesichte gerissen und Assimilation und Genusssucht als ihre stärksten treibenden Kräfte mit flammenden Worten gegeisselt, so dürfte er trotzdem von dem 19. Jahrh. behaupten (II, 367), dass in ihm „die Geister von dem bis dahin unbekannten Strahl geblendet wurden, die Sehkraft für das heimische Licht, das Verständnis für die heimische Wahrheit verloren. Statt europäische Bildung und europäisches Leben mit jüdischem Auge zu schauen und mit jüdischem Massstab zu würdigen, fingen sie an, mit germanisch-christlichem Blick jüdische Wissenschaft und jüdisches Leben zu wardeien“ — ohne fürchten zu müssen, wie Rez. von uns glaubt, den Abfall damit gerechtfertigt oder entschuldigt zu haben!

Denn er sieht VI, 276: „das ganze Kulturleben der europäischen Völker mit seinen, natürlich nicht mit Rücksicht auf jüd. Lebenspflichtbestimmungen sich gestaltenden Bahnen des Wirkens und Geniessens dem Juden geöffnet . . . das ganze Geistesleben der europäischen Völker mit seinen natürlich nicht auf dem Boden jüd. Ueberzeugung gewonnenen Anschauungen und Lösung anstrebenden Problemen umfängt auch den Juden; inmitten eines solchen praktisch und geistig andersartigen Seins und Strebens hat er jetzt seine eigenartige jüdische Bestimmung zu lösen . . .“ und da gilt es für sein historisches Verständnis „den jüdischen Abfall praktisch in seiner sittlichen Schwäche und theoretisch in seiner tatsächlichen und logischen Unwahrheit, ganz besonders aber auch in seiner genetischen Entstehung zum Bewusstsein zu bringen“ (S. 279)!

Vielleicht beginnt es nunmehr auch beim Rez. allmählich zu dämmern, wie wohl Rabb. Hirsch ז"ל jüdische Geschichte und die Geschichte des jüd. 19. Jahrh. geschrieben hätte? —

Rez. glaubt zum Schluss, allein aus der Tatsache dass wir „von dem Kampf zwischen Sadduzäern und Pharisäern“ sprechen, herauswittern zu dürfen, dass wir auch da der halevyschen Forschung nicht gefolgt seien und auf dem alten Standpunkt von

Graetz beharrten „dass die Pharisäer eine Sekte im Judentum gewesen seien“. Es ist ganz erstaunlich, mit welcher Kühnheit der halevyscher Forschung nahestehende Rez. seine Behauptungen zu stellen wagt, und mit welch mimosenhafter Empfindlichkeit er jede scheinbare Unkenntnis auf halevyschem Forschungsgebiet zu konstatieren sich bemüht. Aber auch da ist Rez. an die falsche Adresse geraten. Wir wussten dass Pharisäer niemals eine Sekte, dass hinter ihnen der treue Kern der jüd. Nation gestanden. Wir würden daher auch nie von den Anhängern des göttlichen Judentums im 19. Jahrh. als einer „Partei“ sprechen. Das aber hat die im Geiste halevyscher Forschung geschriebene jüd. Geschichte (S. 456) fertig gebracht! —

Das hält uns aber nicht ab, uns trotzdem dem Wunsch des Rez. von ganzem Herzen anzuschliessen, dass der Doroth Horischaunim immer mehr Leser finden und sich bald verwirklichen möchte, was Rabb. Hirsch ז"ל, ohne den D. H. gelesen zu haben, mit der ihm eigenen lapidaren Wucht ausgesprochen (V, 118): dass „hellenischer und sadduzäeischer prätenziöser Leichtsinn“ immer mehr „dem Makkabäerernst der Peruschim weichen“ möge.

J. Br.

Dumdum.

Im diesjährigen Doppelheft 1–2 der Breslauer jüdischen Monatsschrift war folgendes zu lesen:

„In der jüdischen Monatsschrift, die seit dem 1. 1. 14. von P. Kohn in Ansbach unter Mitwirkung von S. Breuer in Frkf. a. M. herausgegeben wird, liest man S. 122: Frankels Mischna-Forschungen beruhen auf einem Bruch mit einer der wichtigsten dogmatischen Grundlagen des überlieferten Judentums: auf der Leugnung des göttlichen Ursprungs der mündlichen Lehre. Ja, es liegen schriftliche Aeusserungen Frankels vor, die auch über seine Stellung zur schriftlichen Thora ein seltsames Licht verbreiten.“

„Wenn nun S. 6 die Jüd. Monatshefte sich die Aufgabe stellen, „dem Religionsgesetze und der Lebensauffassung der Ahnen die Treue zu bewahren“, so ist hiernach festzustellen, dass Ziffer 1 des § 43c 334 der Schulchan Aruch Jore Dea zu den religionsgesetzlichen Bestimmungen gehört, denen die jüd. Monatshefte und ihre Anhänger den Gehorsam verweigern. Für die Minderheit der Leser, die den Schulchan Aruch nicht sofort zur Hand haben, bemerke ich, dass die betreffende Ziffer von der Strafe für die verleumderische Beleidigung verstorbener Gelehrter handelt“.

Zu dieser Notiz bemerken wir: Die betreffende Ziffer im Schulchan Aruch spricht nicht von der Beleidigung eines verstorbenen „Gelehrten“, sondern von der eines verstorbenen חכם, wozu im ש"ך z. St. bemerkt wird: והוא שראוי להורות ויגע בתורה. Dass Frankel ein bedeutender Gelehrter war, das wurde von keiner Seite je bestritten. Zur Diskussion stand lediglich die Frage, ob ein Gelehrter, der gegenüber der jüdischen Dogmatik Frankelsche Anschauungen vertritt, als חכם im Sinne des Schulchan Aruch angesehen werden kann. Die Breslauer Monatsschrift bejaht, wir verneinen diese Frage. Wir würden diese Frage selbst dann verneinen, wenn es sich bei den von uns abgelehnten dogmatischen Anschauungen Frankels blos um seine Stellung zur mündlichen Lehre handeln würde. Es ist daher nichts anders als eine petitio principii, wenn die Breslauer Monatsschrift zwischen den von unserem Programm dem Schulchan Aruch gelobten Treue und unserer Aeusserung über Frankel einen Widerspruch konstruirt. Wenn aber die Monatsschrift sich nicht blos mit der Feststellung dieses vermeintlichen Widerspruchs begnügt, sondern von „verleumderischer Beleidigung“ spricht, so schieben wir die Schuld an dieser Entgleisung unserer aufgeregten Gegenwart zu, die selbst in der Gelehrtenrepublik literarische Dumdum-Geschosse erzeugt, und beschränken uns darauf, die „verleumderische Beleidigung“ der Monatsschrift durch ein sachliches Citat zu entkräften, woraus ruhige Leser ersehen können, dass wir nicht „verleumdet“, sondern eine wissenschaftliche Tatsache konstatirt haben.

Im „Orient“ vom Jahre 1842 No. 7 ff. ist ein Gutachten Frankels über den Hamburger Gebetbuchstreit abgedruckt, in welchem es wörtlich heisst:

„Es wurde mit scheinbarem Rechte Partei für das neue Gebetbuch des

Tempelvereins genommen, weil der Angriff gegen dieses vom dogmatischen Standpunkte aus, von vorgeschriebenen Satzungen und Regeln geschah, die sogar an sich manches Schwankende in dieser Hinsicht haben; es konnte daher nicht schwer fallen, Nachweise zu liefern, dass das Gebetbuch den Anforderungen genüge ja man wird nach mancher erschienenen Broschüre zu schliessen versucht, die Redaktion sei von der Unantastbarkeit dieser Satzungen durchdrungen gewesen und habe sie sich zur festen Norm gemacht. Aber wir glauben, sowohl von der einen als der andern Seite ist hierin gefehlt, dass man beim Buchstaben, beim Citieren des auf Papier und Pergament Geschriebenen stehen bleibt und nicht das im Herzen Geschriebene berücksichtigt. Was dem Gemüte zu seiner Erhebung, zu seiner Anhänglichkeit an Gott, zu der Leiden und Widerwärtigkeiten besiegenden Hingebung nottut, dieses ist das wahrhaft Gebotene, spricht auch keine Regel und keine Satzung dafür. Letztere sind mehr, wie einer unserer früheren Schriftsteller bemerkt, für das Aeussere: für das Wesen des Glaubens, für die göttlichen Forderungen in uns findet keine Abgrenzung durch Buchstaben und Satzung statt . . . .“

„Und solches gilt nicht minder für die religiösen Gefühle: wovon das Gemüt sich ergriffen fühlt, was im Volke durch dessen innige Anhänglichkeit daran lebendig ist, das wolle man ja nicht mit der Kälte des Verstandes und mit Berufung, dass nicht gegen Satzungen verstossen wurde, ihm wegdemonstrieren. Dass es durch dieses in ihm Lebende sich zu Gott gezogen fühlt, ist die heiligste Satzung, die keine Spruch, kein Regel umzustossen vermag. Dass wir, so wir dieses Lebendige in ihm ertöten, ihm mehr rauben als wenn wir es von anderen toten Satzungen und Regeln dispensieren, ist jedem, der in seinem Volke lebt und über dessen Gefühle denkt und forscht, klar und kann daher mancher Unwille über jene scheinbare Reverenz gegen das Bestehende, das nach gelehrten Citaten und Nachweisungen nicht angegriffen sein soll, kaum unterdrückt werden“

„Das unter und in uns Lebende, das nach oder ohne Satzung zu einem kräftig und tief Gefühlten erwuchs, muss berücksichtigt werden, wird dieses übergangen, beruft man sich in der Voraussetzung, dass das Gefühl nicht Worte finden und seine Ansprüche nicht durch Verstandesgründe verteidigen könne auf Nichtübertreibung der Satzung und Regel, so scheint eine Verkennung des Gemütes zu Grunde zu liegen und geht schon hieraus die Nichtbefähigung über unsere Gefühle zu urteilen und Reformationen vorzuschlagen hervor.“

„Das uns Durchwehende und Durchdringende sei die Satzung; und was sich überlebt haben wird, das kann im Gegenteile nicht durch Satzung wieder aufgefrischt werden . . . .“

„Wird das Volk das hebräische Gebet zurückweisen, wird es weder an seiner Form noch an seinem Inhalte Gefallen finden, dann muss ihm Anderes, und wenn auch von der frühesten Mischna diese Gebete empfohlen wären, gegeben werden . . . .“

Der wissenschaftlichen Aufrichtigkeit der Breslauer Monatsschrift bleibt es überlassen, zu erwägen, ob sie ihre „verleumderische Beleidigung“ zurücknehmen muss oder nicht. R. B.



Jahrgang 2. Heft 7.

Bethar.

Die geschichtlichen Tatsachen sind bekannt; unter Ben Kosiba's Führung hatte sich das jüdische Volk nochmals gegen die römische Zwingherrschaft erhoben und den Legionen Hadrians empfindliche Niederlagen beigebracht. Schliesslich kam es zum erbitterten Festungskrieg um Bethar; durch Verrat fiel Bethar am 9. Aw, fiel in die Hände eines schonungslosen Gegners.

Dieses geschichtliche Ereignis hatte ein Vorspiel und ein Nachspiel; beides ist lehrreich.

Heilig und gewaltig zieht die Verheissung des Moschiach durch die jüdische Geschichte. Eine Periode, welche automatische Entwicklung im Weltgeschehen fasst dogmatisch verkündet, zieht es vor, statt vom Moschiach von einem messianischen Zeitalter zu sprechen. Selbstverständlich kennt auch die traditionstreue Auffassung ein messianisches Zeitalter. Der Unterschied besteht nur in der Skala, auf der man das konkrete Bild des Moschiach mehr in den Vordergrund schiebt, Moschiach gewissermassen zum Hebel der Umwälzung, zum Endziel der Menschheitsgeschichte macht,

oder ihn mehr als Hintergrund, als accidentielle Erscheinung der Menschheitserlösung darstellt. Auch über den Grad des Wunderbaren, mit dem sich das Erscheinen des Moschiach vollzieht, über den katastrophalen Charakter seiner Zeit giebt es Anschauungsdifferenzen. Doch in zwei Punkten stimmen alle Traditionen überein und zwar zum ersten darin, dass es ein Mensch von Fleisch und Blut sein wird aus dem Hause Davids, dessen sich der Allmächtige als des Werkzeugs bedienen wird, zum zweiten darin, dass es ein in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte nicht begründetes Ereignis sein wird, welches das messianische Zeitalter einleitet. Den Irrtum, als ob das messianische Zeitalter ein Produkt natürlicher Entwicklung sei, leitet man aus einem Midraschwort zu Jesaia LX 22 ab. (לא זכו בעתה זכו אחישנה). In freier Uebertragung bedeutet das etwa: Wenn Israel durch sein Verhalten es verdient, dann werde ich Moschiach früher senden, ist dies nicht der Fall, so wird er zur gegebenen Zeit erscheinen. Die Tradition sieht in der „gegebenen Zeit" als äusserste Grenze das Ende des sechsten Jahrtausends. Aber jedenfalls ist es ein integrierender Bestandteil des Glaubens, dass Moschiach ausserhalb der „natürlichen Entwicklung" erscheinen und die Erlösung Israels und der Menschheit vollziehen könne (vgl. Rambam's Mischnakommentar zu Sanhedrin XI, 1). So war denn Rabbi Akiba im Rahmen des Möglichen und religionsgesetzlich Zulässigen verblieben, als er in Bar Kosiba den Messias erblicken zu dürfen glaubte. (vgl. Midrasch Echa II, 1). Indessen belehrte die furchtbare Katastrophe von Bethar alle Zeiten, dass es in dieser Frage keine Wahrscheinlichkeit sondern nur eine Gewissheit geben darf, so wie es in den Propheten verkündet ist. Gewiss werden in jeder Epoche gewaltiger geschichtlicher Umwälzungen die Fragen nach dem messianischen Zeitalter lauter, die Sehnsuchtsempfindungen stärker sein. Ein alter Erklärer jedoch sieht in solchen Perioden die Mahnung der Vorsehung an die jüdischen Kinder, ihrerseits — wenn der Ausdruck gestattet ist — der Vorsehung das אחישנה zu ermöglichen. Wie seinerzeit bei der Erlösung aus Aegypten ein sittlicher Aufschwung des Volkes der Erlösung vorangehen sollte (vgl. Erklärung zu Ezechiel XVI, 6—7), so soll auch die letzte weltumfassende Erlösung an religiöse Würdigkeit geknüpft sein. Das ist einzige Wehr und Waffe Israels im letzten Entscheidungskampf.

Und die Geschichte Bethars giebt zum Denken nach dieser Richtung genügenden Anlass. Es schadet gar nichts, wenn an dem Erinnerungstag dieses Ereignisses, insbesondere in unserer sturmdurchwühlten Zeit, jeder Jude einmal seine Stellungnahme zum zwölften Glaubensartikel klarstellt und sich darüber Rechenschaft ablegt, welchen Einfluss Moschiachs Verheissung auf sein religiöses Innenleben ausübt. — – — Die schlichte Alternative: Es liegt an dir, ob Moschiach kommt, es liegt an dir, ob er zögert, ist in ihrer Einfachheit die Zusammenfassung alles dessen, was unsere Tradition über das messianische Zeitalter sagt.

Doch vielleicht mag dem einen oder andern dies alles so weltenfern, so weltenfremd erscheinen; viel konkreter spricht das Nachspiel Bethars zu uns. Hier glauben wir zwar im ersten Augenblick vor einem Rätsel in der Denkart unserer alten Weisen s. A. zu stehen. Zunächst die Tatsache. Unbestattet lagen die ungezählten, unzählbaren Leichen nach dem Blutbade Bethars, getroffen von den glühenden Strahlen sommerlicher Sonnenglut; doch ein Wunder geschah, machtlos blieb Fäulnis und Verwesung. Und am 15. Aw hatte man das Glück, die Toten Bethars zu bestatten; zum Angedenken hieran ward der 15. Aw zu einem Tag der Freude, zum ewigen Gedenken hieran fügten die Weisen jener Zeit einen neuen Segensspruch in das tägliche — Tischgebet, הטוב והמטיב ob der Güte des Allmächtigen gegen die Toten und gegen die Ueberlebenden. Seltsam! Nicht mit denjenigen Gebeten, welche an und für sich den Ernst der Todesstunde und die Verheissung des Wiedersehens, sondern ausschliesslich mit dem Gebete, welches sich an den Lebensgenuss anschliesst, ist die Erinnerung an Bethars Tote unlöslich verknüpft. Vielleicht ist keine Zeit mehr geeignet, die Lösung dieses Rätsels zu ergründen, wie die unsrige. Wenn schon die Bewertung des einzelnen lebenden Menschen im furchtbaren Kriegsgetümmel sinkt, was bedeutet da noch der Leichnam. Man muss es aber andererseits erlebt haben, wie die Mütter, denen die Kunde vom Heldentod ihrer Söhne gebracht wurde, noch unter den ersten heissen Tränen die bange Frage flüsterten: Und wo, und wie ist mein Kind begraben! Man muss es erlebt haben, wie der letzte Trost der Betroffenen darin besteht, dass es ihnen gelingen würde, nach dem Krieg den Leichnam des Gefallenen in heimischer Erde zu bestatten. Es ist eines der beredtsten Zeugnisse

für den guten Geist unseres Heeres, dass Kameraden sowie Vorgesetzte in ihren Berichten an die Anverwandten der auf dem Felde der Ehre Gebliebenen stets, wenn irgend möglich, auch über Begraben und Grabesstätte berichten. Um so schmerzlicher ist es, wenn das Rasen des Kampfes das letzte Werk der Liebe nicht gestattet. Das ist vielleicht die schlimmste Verletzung der Menschenwürde, wenigstens nach der Auffassung, welche unsere Propheten vertreten (zgl. Jesaia LXVI, 24, Jeremia VIII, 2, IX, 22 u. a.) Wer irgend nur die zarte, keusche Liebestätigkeit kennt, mit welcher jüdische Lebensanschauung und jüdische Religionsvorschrift die Leiche bis zur letzten Scholle umkleidet, die den Sarg deckt, der wird dieses Empfinden restlos verstehen, der wird auch begreifen, welch ein Fest es für die Hinterbliebenen Bethars war, als es ihnen vergönnt wurde, ihre im Kampf gebliebenen, von entmenschten Legionen misshandelten Toten zu bestatten, in heiliger Erde zu bestatten; es war die Befreiungsstunde der gekränkten Menschenwürde. Warum aber die Verbindung mit dem Gebete des Lebensgenusses? Nun, meinen die einen, das solle ein Memento sein an die Gewalt, die zwischen Lippe und dem Rand des Kelches schwebt. Wir glauben das nicht, das wäre nicht die Art unserer Weisen. Allein, da ist noch ein wunderbar tiefer Gedanke, der uns belehrt, wie sorgsam wir den Willen unserer alten Weisen beobachten sollten; auch diese wussten, dass letzten Endes die Ernährung des Menschen auf einer Zerlegung, auf einer Zersetzung der Stoffe beruht; Stoffwechsel ist wohl der allgemeinste Ausdruck hierfür. Sie wussten auch, dass es sehr enge Grenzen giebt, ausserhalb derer diese Zersetzung krankheitbildend zur Fäulnis wird. An diese wunderbare und doch durch geheimnisvolle Grenzen in verschiedene Gebiete zerlegte Einheit wollten sie erinnern und so den Beter zu der demutsvollen, dankbaren Erkenntnis bringen, welch ein Wunder sich alltäglich in der Ernährung vollzieht und welch heilige Rücksicht auf das Gefühlsleben des Menschen darin liegt, dass der Zerfall dem Auge entzogen bleiben soll. Es ist immer das Problem der religiösen Erziehung, dass sie einer Zeitströmung gegenüber, welche das Wunderbare zur Alltäglichkeit stigmatitiert, ihrerseits das Wunderbare in der Alltäglichkeit hervorhebt und so den ganzen Begriff der Alltäglichkeit tilgt. Nichts „Alltäglicheres“ wie die Ernährung und gerade damit soll das

Bekennen verbunden sein, wie gross die Gnade des Allmächtigen, welcher der Krone seiner Schöpfung über den letzten Atemzug hinaus seine Huld bewahret. Das sind die Lehren Bethars. Und nun frage ich: Sind die Helden Bethars umsonst gestorben, sie, an die jede jüdische Mutter denkt, wenn sie ihr Kind das Tischgebet lehrt? Sterben Helden umsonst, die fallen, auf dass andere Leben gewinnen? Und so mischt sich denn in die Bethar-Erinnerung dieses Jahres das stille Gebet im letzten Gruss an unsere heldenhaften Lieben, dass, wenn ihnen der Allmächtige den Kuss der Ewigkeit auf dem Schlachtfelde sendet, ihnen ein heilig Grab beschieden sein möge im Namen dessen, der gut ist und Gutes wirkt.

P. K.

מסיח לפי תומו.

Niemals, hat Bismarck gesagt, wird soviel gelogen, wie in der Zeit des Krieges. Das sonst Unglaubliche und auch nicht Geglaubte, im Kriege wird's geglaubt und unbesehen von Mund zu Mund gegeben. Da ist es denn am Platz, sich und Andere zu erinnern, daß die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung der Aussage mit der Wirklichkeit nur durch emsige Forscherarbeit zu erkunden ist. Auch bei den gewöhnlichen Vorkommnissen des Tages muß nach der Wahrheit geforscht werden. Sie liegt niemals in der Luft. Sie ist überall das Ergebnis tief eindringenden Gelehrtenfleißes.

Diese häßliche Tatsache, daß jede Aussage, wenn sie als wahr gelten soll, sich erst als wahr erweisen muß, könnte uns traurig stimmen, wüßten wir nicht, daß die Lust zum Fabulieren nun einmal allen Menschen mehr oder weniger angeboren ist, daß der natürliche Hang zum Spiel am allerwenigsten sich dort verleugnen kann, wo die Phantasie Gelegenheit hat, sich nach außen hin zu ergehen, d. h. im Worte sich zu betätigen. Wie viele Menschen giebts, die sonst ganz ehrlich sind, doch unbedenklich zu lügen anfangen, wenn ihnen der Gesprächsstoff ausgeht. Ihnen, die niemals einen Mord oder Diebstahl begehen könnten, ist die Lüge eine traute Gespielin ihrer Mußestunden. Und so wird es wohl für absehbare Zeit ein unerfüllbarer Zukunftstraum von Phantasten bleiben, an eine solch intensive Zunahme der gegenseitigen Empfindsamkeit der Menschen für das von ihnen ausströmende geistige Fluidum zu glauben, daß es einmal möglich sein wird, Gedanken zu erraten: wohl für alle Zeiten dürften die Menschen über geheime Mittel verfügen, ihre Innenwelt fremden Augen zu verschließen und davon im Worte nur soviel zu entschleiern, als sie es aus irgend einem persönlichen Interesse für opportun erachten. Daß אין אדם יודע מה בלבו של חבירו, Niemand weiß, was in der Seele des Andern vorgeht, wird Peßachim 54 b zu den sieben Dingen gezählt, die מכוסים מבני אדם, sich immer irdischen Augen entziehen werden.

Wann eine Aussage als glaubwürdig anzusehen ist, dafür bietet, wie jedes Rechtssystem, auch das jüdische, die Halacha, eine Fülle von Handhaben. Wir wollen ein paar Tatsachen zusammenstellen.

1. Einer jüdischen Frau wird der Gatte als vermißt gemeldet. Ein zu religiöser Zeugenschaft nicht Qualifizierter sagt aus, er sei tot. Ist die Aussage glaubwürdig? Und darf auf Grund dieser Aussage die Frau zur zweiten Ehe freigegeben werden? Wenn festgestellt wird, daß bei der Aussage irgendwelche Absicht vorlag, sei es die Absicht, ein Zeugnis abzulegen oder gar die Frau als Witwe zu erklären, dann ist nach Jebamoth 121 b die Aussage wertlos, denn sie geschah in diesem Falle nicht במסיח לפי תומו in der Form des impulsiven, interesse- und bezuglosen Gedankenergusses

2. Soll eine Aussage als die eines מל"ת angesehen werden, dann darf sie nicht durch renommierende Nebenabsichten getrübt sein. במילתא דשייכי בה (Gittin 28 b), dort, wo Motive der Eitelkeit, Prahlsucht, des Geschäftsinteresses (י"ד 15, 3; 302, 2; 316, 1) u. dgl. zu vermuten sind, kann die Aussage nicht als rein objektiv bezeichnet werden.

3. רמב"ם גירושין 13, 11 führt ein Beispiel an, wie der מל"ת reden muß, um Glauben zu finden. Seine Aussage muß in der Form einer Klage über den Tod des Mannes oder in der eines rein sachlichen Berichtes erfolgen. Vgl. auch אה"ע 17, 14.

4. Zwei wichtige Momente werden von den פוסקים im Anschluß an אה"ע 17, 14 behandelt: ob für מל"ת erforderlich ist, daß die Aussage עם קישור דברים אחרים im Zusammenhangmit anderen Aeußerungen erfolge und ob eine vor Gericht erfolgende Aussage noch als die eines מל"ת angesehen werden könne. Jedenfalls ist eine Aussage, die im Zusammenhang mit anderen Aussagen erfolgt, glaubwürdiger, als wenn sie isoliert vorgebracht wird. weil sie im letzteren Fall infolge ihrer Isoliertheit dem Ueberhandnehmen unsachlicher Nebenabsichten viel mehr ausgesetzt ist, als im ersten Falle, wo sie — von anderen Aussagen gleichsam wie von einem Schutzwall umgeben — mehr als Fortsetzung einer anderen Aussage erscheint und sich daher in ihrer interesselosen Sachlichkeit besser zu behaupten vermag. Eine Aussage ferner, die in einem unverbindlichen Privatgespräch erfolgt, ist der Gefahr der Unsachlichkeit weit weniger augesetzt, als im Angesichte einer Gerichtsbehörde, wo die Akustik des Gerichtssaales auch einem harmlosen Worte ein oft unerwartet schallkräftiges Echo verleiht.

5. קישור דברים ist nur dann erforderlich, wenn der מל"ת seine Mitteilung einem ישראל macht, nicht aber, wenn מל"ת untereinander erzählen, der und der ist gestorben, und יהודים hören es von ungefähr. קישור דברים soll ja nur die Aussage zu einer absichtslosen machen, wenn daher die Aussage schon an und für sich absichtslos ist, bedarf sie keines קישור דברים, um glaubwürdig zu sein. Vgl. פתחי תשובה zu אה"ע 17, 14.

6. Was heißt קישור דברים? Genügen formelle Redensarten oder müssen die mit der Aussage zusammenhängenden Reden Bezug auf den Gegenstand der Aussage haben? Hierüber siehe תשובת נו"ב ס"ם מ"ב.

7. Bei einer Aussage über ein Ereignis, das lange Zeit zurückliegt, wird immer קישור דברים vorliegen. Denn wie kommt man auf einmal dazu, davon zu reden, wenn nicht im Zusammenhang mit anderen Dingen? Vgl. תש' ח"ס סימן מ"ו.

8. Wenn R. Aschi B. Kama 114b die Glaubwürdigkeit des מל"ת auf עדות אשה בלבד d. h. auf solche Fälle beschränkt, in denen es gilt, das gefährdete Schicksal einer Frau zu schützen, so geht daraus hervor, daß dem מל"ת keine absolute Glaubwürdigkeit zukommt. Glaubwürdigkeit ist eben keine objektiv beurteilbare Eigenschaft, sondern ein subjektives Accidenz der Persönlichkeit. Daher kann eine Person, die nicht an und für sich glaubwürdig ist, normaliter zur Aussage nie zugelassen werden, und die Fälle, in denen dies doch geschieht (z. B. bei שבויה, תרומה דרבנן, קנין דרבנן) sind Ausnahmen.

9. Im שלטי גבורים zu Jebamoth a. a. O. wird betont, daß ein מל"ת nur dann glaubwürdig ist, wenn er aus sich selbst heraus zu reden beginnt. Hat er aber einmal angefangen, von selbst zu reden, dann ist er irrelevant, wenn später das Ausfragen beginnt. (Vgl auch רמב"ם גירושין 13, 14).

10. Wo eine — in der persönlichen Beziehung des Aussagenden zu der von der Aussage betroffenen Person begründete — חזקה besteht, daß die Aussage falsch ist, z. B. bei den ה' נשים (אה"ע 17, 4), da hilft auch מל"ת nicht. S. באר היטב das.

11. Eine Aussage mag, wenn sie einer dem andern weitergiebt, auf dem Wege dieser Fortpflanzung ihre ursprüngliche Form nur schwer behaupten können, darf aber doch im allgemeinen als glaubwürdig angesehen werden, wobei Folgendes zu

beachten ist. Für den Charakter einer Aussage ist die Quelle maßgebend, aus der sie fließt. Schöpft sie ihr Material aus eigener Wahrnehmung, dann ist der מל"ת-Fall gegeben, solange nicht positive Gegeninstanzen ihn aufheben Geht sie aber auf eine andere und zwar nicht interesselose Aussage zurück, dann wird auch ihr Wert beeinträchtigt. Vgl. אה"ע 17, 16.

12. Darf der מל"ת die Materie kennen, auf die sich seine Aussage bezieht? Ja. Es darf ihm nur nicht zum Bewußtsein kommen, daß von seiner Aussage über einen bestimmten Fall nach der einen oder anderen Richtung hin eine religionsgesetzliche Entscheidung abhängt, weil dann störende Momente des persönlichen Interesses sich einstellen können; wohl aber darf eine allgemeine Kenntnis der Materie und ein allgemeines Interesse für dieselbe vorhanden sein. Vgl. ב"י י"ד סי' ס"ו.

13. Wo es aus Gründen der Selbsterhaltung bedenklich wäre, nicht objektiv zu sein, braucht eine subjektive Trübung der Aussage nicht besorgt zu werden. Auf dieser Erwägung beruht die Glaubwürdigkeit eines Sachverständigen, der seine Sachkunde professionell betätigt, auch wenn er nicht מל"ת ist. Vgl. י"ד 98.

14. Auf die Aussage eines מל"ת sich zu verlassen, ist immer prekär. Es ist aber doch ein Unterschied hinsichtlich der Tendenz und des inneren Gewichtes der Aussage. Soll durch einen מל"ת eine bereits vorhandene איסור-Präsumtion beseitigt werden, dann ist ihr Ziel viel größer und die Erreichung desselben viel schwieriger als dann, wenn sie blos eine deklaratorische Tendenz verfolgt: wenn sie nicht einen Wall schleifen, sondern blos ein Terrain recognoscieren will. Ferner: Wenn der Gegenstand der Aussage empirisch erkundbar ist, bedarf es für sie eines geringeren Aufwandes an innerem Gewicht, als dann, wenn die Aussage den Tatbestand erst aus sich heraus erzeugen muß. Vgl. ש"ך a. a. O.

15. Auch aus י"ד 122, 11 ists klar, wie schwer die Halacha sich entschließt, einem מל"ת zu glauben. Es muß offensichtlich sein, daß er die Wahrheit spricht, wenn er von den Geräten, die er zum Verkauf anbietet, behauptet, sie seien neu, obwohl doch hier, wie der ש"ך bemekt, nur ein איסור דרבנן zu besorgen ist. (Nach רא"ש, רשב"א und ר"ן ist ein מל"ת nicht einmal בדרבנן glaub-

würdig. S. ב"י או"ח 513). Ja, nach dem רמ"א genügt לכתחלה nicht einmal die Offensichtlichkeit, soweit sie aus der Geräten selbst erhellt, es muß vielmehr die Wahrheit der Aussage auch aus der Gesamtheit der Nebenumstände evident sein.

16. Wenn auch im allgemeinen einer איסור-Präsumtion gegenüber der מל"ת seine Glaubwürdigkeit verliert, so kann doch das Moment des איתחזק איסורא durch das Hinzutreten eines zweiten Stützpunktes paralysiert werden, z. B. in Bezug auf הכשר כלים durch den beim מל"ת vorauszusetzenden Sinn für Reinlichkeit. S. ש"ך zu י"ד 137, 6.

17. Das Religionsgesetz würde sich selber mißachten, wenn es bei den zu seiner Befolgung Verpflichteten Verstöße gegen seine Vorschriften aus materiellen Rücksichten nicht als Charakterdefekt ansehen würde, der sich auch auf dem Gebiete der allgemeinen Moral äußert. S. Raschi zu Mischna Rosch Haschanah 22a. Die religionsgesetzliche Glaubwürdigkeit setzt die religionsgesetzliche Legalität von Gesinnung und Tat voraus, daher ein פסול בעבירה מן התורה betr. אשה שמת בעלה nur als מל"ת Glauben verdient. S. רמב"ם קדושין 12,17: אה"ע 17,3.

18. Inwieweit Kinderaussagen als Zeugnismaterial verwertet werden können, ob hierbei מל"ת nötig ist oder nicht, darüber bietet אה"ע 17,13 mit den dortigen Glossatoren lehrreiche Handhaben. Bemerkenswert ist insbesondere die im ב"י או"ח 513 erwähnte Forderung, daß bei Kindern nur die sofortige מל"ת-Aussage, die noch unter dem unmittelbaren Eindruck des Erlebten steht, geglaubt werden darf. Hierin dürfte Hirschs נער-Etymologie — נעורים, von נער abschütteln, dasjenige Lebensalter, in welchem Eindrücke nicht haften bleiben s. Komm. Gen. 8. 21 — eine interessante halachische Bestätigung erfahren.

R. B.

Zion.

Von geheimnisvollem Zauber ist das Wort umwoben. Heilige Tränen hat es entlockt. Heiligen Mut hat es geweckt. Heiligen Zorn hat es entfacht. Heilige Hoffnung hat es genährt. Ihm gilt noch das Lallen des Kindes, es nährt noch das Feuer der Jugend und stärkt dem Manne die Kraft und sendet das Licht noch in das erlöschende Auge des Greises. Denn in ihm lebt die Sehnsucht, und aus ihm spricht die Verheissung. Aber es hat auch in manche Brust, die es in stolzer Hoffnung zu schwellen verstanden, bittere Enttäuschung gesenkt, und laute Siegeslieder hat es in wehmütige Weisen stiller Resignation gar oft schon gewandelt. Und es hat zum Frieden geladen und hat aber den Kampf doch entfesselt, Paradiesesseligkeit will es vergeben und hat der Tränen blutige Spuren in die Blätter der Geschichte gezeichnet. Völker will es in Liebe vereinen und hat doch die Drachensaat des Hasses in die Herzen gestreut. Wie kann von dem einen Wort die Liebe ausgehen und der Hass, die Erlösung und der Jammer, der beglückende Friede und das tränenvolle Leid! Wie kann ein und dasselbe Wort so mächtig die hoffende Seele erheben, wenn es Enttäuschung nur bringt und Verzweiflung!

Das hat der Jebusite[1]) nimmer gedacht, dass seine „Zionsburg“ den Namen einst hergeben werde für das stolzeste Wort, das die Geschichte jemals geprägt. Zion nannte er den befestigten Hügel, von wo er dem Ansturm jüdischer Krieger zu trotzen vermeinte. Waren es Abimelechs Nachkommen, die, gestützt auf den von Abraham geleisteten Eid[2]), den Eintritt Israels in ihr Gebiet wehren zu dürfen glaubten, und, wie „Denkmäler (ציונים)“ zur Erhaltung des Andenkens Verstorbener[3]) zu dienen pflegen, „Denkmäler“ an jenen Eid in ihrer Mitte sich errichteten[4]), dass sie die

---

[1]) II S. 5, 7. [2]) Raschi das. [3]) Kön. II 23, 17. [4]) P. d. R. E. Kap. 36.

Erinnerung an jenes Ereignis aus grauer Vergangenheit forterhielten? Und Israel ehrte das Denkmal[1]). Doch als die Stunde kam, da kein Eid sie mehr band[2]) fiel „Zion". Zum ersten Mal fiel Zion in der Geschichte. Zion aber ward zur Davidsstadt[3]), und dort stand die Bundeslade Gottes[4]), bis Schelomo sie in das auf Morias Höhe[5]) errrichtete Heiligtum geleitete. Doch nicht Moria wurde das Zauberwort der Welt, nicht entlockt Moria die Träne, noch weckt Moria die Hoffnung. Propheten und Sänger haben es nimmer vergessen, dass in der heidnischen Zionsburg, dass in der jüdischen Davidsstadt — dass in Zion Gottes Bundeswort Stätte gefunden. Und deshalb übertrugen sie Zion auf Moria, und die Hügel schmolzen ihnen ineinander. Zion allein vermag fortan zu sagen, was das Heiligtum uns soll, wozu das Heiligtum uns ruft, und worauf das Heiligtum noch wartet.

Was das Heiligtum als Zion uns ist? Denkmal ist auch es, Denkmal für uns, Denkmal an die Menschheit[6]), der Erhaltung ewiger Wahrheiten in dem Bewusstsein der Menschen[7]) ist es erbaut. Gott bezeugt sich in Zion. Denn Gottes Denkmal[8]) ist Zion. Gott thronet in Zion[9]), denn das dort niedergelegte Weltideal und Weltgesetz baut Gottes Thron auf Erden. Seine Wohnung[10]) ist's, denn an das Gesetz ist Seine Gegenwart geknüpft auf Erden, das seine Anerkennung fordert von Menschen. Den Zionsberg liebt Er[11]), denn Zionslieder sind Gotteslieder[12]). Deshalb hat Er ihn erwählt, hat zum Wohnsitz sich ihn ersehen[13]). Denn nur von Zion wird Gott gesegnet[14]), nur von dort geht Erkenntnis aus[15]), Gotteswege weiset seine Lehre, und zur Förderung göttlicher Ziele lädt sein Streben. Gross ist Gott in Zion![16]) Was wäre Gott ohne Zion! Was wäre aber auch die Welt ohne Zion! Aus Zion die Welt, aus Zion das Leben! „Schönheit"[17]), eine dem sittlichen Ideal entsprechende Gestaltung der Weltverhältnisse, vermag es allein zu geben. Soll deshalb die Erde für immer gegründet sein[18]), soll sie ihrer wahren Bestimmung nicht verlustig gehen, dann muss Zion die Zukunft sein[19]), Zions Gott für immer

---

[1]) Richter 1, 21. [2]) Raschi das. [3]) II. S. 5, 7. [4]) I. K. 8, 1. [5]) II. Chr. 3, 1. [6]) Ps. 2 Hirsch Com. [7]) Ps. 48 Hirsch Com. [8]) Ps. 65, 2. [9]) Ps. 9, 12. [10]) Ps. 76, 3. [11]) Ps. 78, 68. [12]) Ps. 137, 1—3. [13]) Ps. 132, 13. [14]) Ps. 135, 21. [15]) Ies. 2, 3. [16]) Ps. 99, 2. [17]) Ps. 50 Hirsch Com. [18]) Ps. 78, 69. [19]) Ps. 147, 12.

regieren [1]) und Zion erwachen und in Stärke sich kleiden [2]). — Schwer und gross sind die Forderungen, die Zion ans Leben stellt. Wehe, wenn Zion uns sorglos [3]) sein lässt, Zion seine Bedeutung einbüsst, in toter Unverständlichkeit als Denkmal zum Himmel emporragt und die Wege trauern [4]), die nach Zion führen! Furchtbar, grauenhaft, wenn die bange Frage uns durchpeitscht: „ist Gott nicht mehr in Zion?“ [5]) wenn das hehre Denkmal göttlicher Wahrheit auf Erden also entstellt, also um seine heilige Bedeutung gebracht ist, dass Gott selber hingeht und „Festtag und Sabbath“ schwinden lässt aus Zion. [6]) — Verschmäht Gott nicht ein solches Zion? [7]) Wohl stürzt Gott sein Denkmal in Trümmer, aber um es aufs neue in Wahrheit und Reinheit zu erbauen. Denn nimmer schwindet Zion aus der Welt. Zion behält seine Forscher [8]), und es kommt sein Erlöser. [9]) Denn in Finsternis müsste die Welt vergehen, Finsternis für immer die Erde decken und Wolkendüster die Staaten [10]), wenn nicht Zions Licht von neuem strahlend die Nacht durchbrechen sollte. — So aber wehklagt Gottes Stimme selber [11]), wenn Zion in Trümmer sinkt, denn Seine göttliche Sache leidet, solange Zion in Trümmern liegt. Und wenn den Forderungen seines Zionsberges nicht Rechnung getragen wird, dann muss Gott sein Werk in Bewegung setzen und ruht nicht, bis es vollendet ist [12]): Gott der Heerscharen eifert für Zion [13]) — alle Erschütterungen der Geschichte dienen seinem Heile, und für Zion, für die Wahrheiten, denen es geweiht, führt Gott selber den Streit! [14]) Aber nimmer gibt Gott Zion preis, verlässt nicht, vergisst nicht Zion, und vergässe die Mutter ihres Säuglings, sich sein zu erbarmen [15]) — Gott vergisst Zion nimmer, hat Zion für immer auf seine Hand eingegraben, seiner Grösse, seiner Zukunft gilt Gottes dauernder Eifer. Und so kehrt Gott einst heim nach Zion [16]): Und wenn Gott die Herrschaft antritt, und die Erde Ihm huldigt, dann freut sich Zion. [17]) Denn das ist der Augenblick, da Zion zur Wahrheit geworden, Zion das Leben beherrscht, Zions Forderungen das Leben sich erobern. Dann wird Zion zu eng sein von Bewohnern [18]), seine Grenzen dehnen sich: Und „Zions-

---

[1]) Ps. 146, 10. [2]) Jes. 52, 1. [3]) Am. 6, 1. [4]) Thr. 1, 4. [5]) Jer. 8, 19. [6]) Thr. 2, 6. [7]) Jer. 14, 19. [8]) Jer. 30, 17. [9]) Jes. 59, 20. [10]) Jes. 60, 1—3. [11]) Jer. 9, 18. [12]) Jes. 10, 12. [13]) Sech. 1, 14. [14]) Jes. 49, 25. [15]) Jes. 49, 14 ff. [16]) Jes. 52, 8. [17]) Ps. 97, 8. [18]) Jes. 49, 19.

berg“ heisst dann die „Stadt unseres Gottes“ [1]), und der Zionsberg ist „das Strebeziel des Nordens“ [2]) geworden, das Ziel, dem ein ganzes Land willig sich unterordnet. Zion ist Jerusalem, Zion das heilige Land. Die Pracht und die Grösse Jerusalems dient dann Zions Grösse und mehrt nur Zions Ruhm [3]), und fällt dann auf Hermon der Tau, so fällt er auf „Zions Bergen“ [4]) — überall ist Zion, denn sie wissen es, dass nur „in Zion Gott Leben und Segen bestellt hat für immer.“

Fragen wir noch, wozu das Heiligtum als Zion uns ruft? „Zion soll mein Volk sein“ [5]), lebendiges Denkmal göttlicher Lebensforderungen, die „der Erde erst die Festigkeit verleihen und Himmel auf Erden zu pflanzen vermögen“, und sich die Unsterblichkeit holen mit der Hilfe, die Gott ihm von Zion verleiht [6]): denn von dort segnet Gott ihm die Nahrung, sättigt an Brot ihm die Armen und bekleidet mit Heil seine Priester, dass dauernd jauchzen, die in Liebe ihm sich weihen. [7]) Dort wächst auch David das Horn, ist die Leuchte geordnet dem Gesalbten [8]); denn auf Zion, dem Berg göttlichen Heiligtums, muss der König gesalbt sein. wenn Gott ihm die Herrschaft erkämpfen soll [9]), von dort kleidet er seine Feinde in Schande [10]), sendet Gott ihm den Stab der Unwiderstehlichkeit und gewinnt er Herrschaft selbst über das Innere, selbst über die Herzen der Feinde [11]), denn in Zion ruht Davids Kraft [12]) — Glücklich das Volk, das die Tore liebt, die Gott liebt [13]), die nach Zion es führen, das nach Zion das Panier erhebt, dorthin flüchtet [14]), wenn Gefahr ihm droht, wohl wissend, dass ruhig sein kann und nimmer zu fürchten braucht ein Volk, das in Zion wohnt [15]): das, ist auch knapp sein Brot und gar kärglich sein Wasser, weiss und erfahren hat, dass Gott ihm schenkt seine Gnade und hört die Stimme seines Flehens und immer wieder Gottes Hand erlebt schwebend über dem Meere wie damals in Mizraim [16]) —

Tochter Zions ist dann der stolze Name der jüdischen Nation als Trägerin des Gesetzes, mit dem das Heiligtum sich

---

[1]) Ps. 48. [2]) das. [3]) das. [4]) Ps. 133, 3. [5]) Jes. 51, 16. [6]) Ps. 14. [7]) Ps. 132, 13 ff. [8]) das. [9]) Ps. 2, 6. [10]) Ps. 132, 18. [11]) Ps. 110, 2. [12]) Ps. 20, 3. [13]) Ps. 87, 2. [14]) Jer. 4, 6. [15]) Jes. 30, 19—20. [16]) Jes. 10, 24.

wohl identifiziert[1]) weil es lebendig in seiner Mitte lebt, weil es die Mauer ist[2]), die allein ihr Schutz zu spenden vermag, weil es der Herdenturm[3]) ist, um den sie als Herde sich lagert, und der zur Stärke ihr wird, und weil sie zum Schemel von Gottes Füssen auf Erden[4]) willig sich weiht. Die Tochter Zions, in ihrer Schöne und Hoheit[5]), vermählt sich mit keiner anderen Macht auf Erden, bleibt für die nur Realitäten wertende Welt die „jungfräuliche“ und verachtet doch und verspottet doch und wäre es selbst die Macht von Aschur[6])! Und ihr seht sie Pforten des Todes durchschreiten und in den Toren der Tochter Zions[7]) von Gottes Taten erzählen.

Und als Söhne Zions fühlen sich die Glieder eines solchen Volkes. Denn Gott ist ihr Lehrmeister zur Pflichttreue[8]). Ihm, als ihrem König, jubeln sie zu[9]), in Seinem Dienste verstehen sie auch das Heldenschwert[10]) zu handhaben und erheben sich sieghaft über Jawans Söhne; nicht lockt sie unjüdischer Geist, nicht unjüdisches Leben, und stolz ist Zion auf ihre Kinder und schmückt sich mit ihnen wie mit einem Schmuck[11]).

Dass sie jemals der Mutter sich entfremden konnten! Mutter Zion! So haben die Weisen[12]) sie geschaut, die freudvolle Mutter von Kindern[13]) und die nun Unfruchtbare[14]) — der Kinder beraubt, vereinsamt, gemieden, in die Fremde gewiesen![15]) Die „Tochter Babels“[16]) dem Zionsideal gänzlich entfremdet, und die „Töchter Zions“, Frauen des jüdischen Volkes, die ihr jüdisches Lebensideal vorbildlich bewähren sollten, in oberflächlicher Eitelkeit und Genusssucht ihres Berufes verlustig[17]) und die Mauern Zions, die sie einst geschützt, so lange sie ihr Stärke gewesen, sollten der entfremdeten Tochter nicht Tränenbäche nachweinen?[18]) Doch da Zion die Hände ringt und nimmer sich trösten will[19]), ist es Gott, der zur Untröstlichen sich niederneigt und ihr die Botschaft des Trostes und der Erlösung ins wunde Herz träufelt: Gott wäscht den sittlichen Unrat der Töchter Zions[20]), und nur Kinder, die sie niederreissen wollten, haben von ihr sich entfernt.[21])

---

[1]) Jes. 1, 8. [2]) Thr. 2, 8. [3]) Micha 4, 8. [4]) Thr. 2, 1. [5]) Jer. 6, 2. [6]) Jes. 37, 22. [7]) Ps. 9, 14. [8]) Joel 2, 23. [9]) Ps. 149, 2. [10]) Sech. 9, 13. [11]) Jes. 49, 18. [12]) Pesikta 20. [13]) Ps. 113, 9. Jes. 49, 21. [14]) Jes. 54, 1. [15]) Jes. 49, 20—21. [16]) Sech. 2, 11. [17]) Jes. 3, 16 ff. [18]) Thr. 2, 8. [19]) Thr. 1, 17. [20]) Jes. 4, 4. [21]) Jes. 49, 17.

Worauf das Heiligtum als Zion nun wartet? Dass wir von neuem es errichten und erlösen[1])! Die jüdische Nation erliegt dem Schwertstreich ihrer Feinde und gibt verhauchend einem neuen Zion das Leben[2]). Leiden einer Gebärenden sind's, doch die Schmerzen führen zum Leben[3]) und wenn die bestialische Freude der Feinde über ihr ohnmächtiges Erliegen bereits zu triumphieren vermeint, erhebt sie sich, geläutert und wunderbar gestärkt, und eisern ist ihr Horn, und mit ihren Hufen von Erz zermalmt sie viele Völker[4]). So wird Zion nur scheinbar zur Wüste[5]) und wird es wie ein Feld auch gepflügt[6]), so harrt es des Augenblicks nur, da die Saaten dem tränengetränkten Boden üppig entspriessen. Nicht mögen daher schlaff und hoffnungslos niedersinken ihre Hände[7]), der Zionsberg bleibt Gegenstand göttlichen Gedenkens, auch wenn das Heiligtum in Trümmern liegt und der Angstschrei eines gequälten Galuthvolkes empordringt zu Gott[8]). Treue Unterpfänder bürgen uns dafür, dass auch nach dem scheinbaren Untergang Gott weiter seine dauernde Stätte hat in Zion[9]) und dass Gott auf uns nur wartet, um Zion von Neuem Gewährung zu schenken: Zion, die öde Stätte der Heiligtums, werde nur wieder lebendiges, ragendes Heiligtum in unserer Mitte[10]), der Berg Gottes werde uns wieder der heilige Berg[11]), Israel selber, das gehetzte Galuthvolk, werde zum lebendigen Zionsberg[12]), zum lebendigen Denkmal göttlicher Wahrheitslehre, es finde die „Aufpfade" in seinem Goluth, die es vorwärts schreiten lassen von Kraft zu Kraft, bis es seinen Gott wieder in Zion erblickt, Wahrzeichen, die es sich stiftet[13]), mögen dazu führen, dass Zion lebendig in seiner Mitte erstehe, und ersehnt es die Zukunft sich, den Staat in seiner Grösse und Machtfülle, dann sei Zion der Staat ihm, Zion die Macht ihm „Gott unser Richter, Gott unser Gesetzgeber, Gott unser König"![14]) Und finden sie sich dann selbst in den dunkelsten Nächten in ihren Gotteshäusern zusammen,[15] so werden sie selig sich bewusst, dass wieder von neuem Segen ihnen von Zion quillt. Zions Segen, Zions Kraft das rüstige Tun des Gottesfürchtigen[16]) begleite, der nur Zionswege, nur Gotteswege kennt. Und mitten in seiner Er-

---

[1]) Jes. 1, 27. [2]) Jer. 4, 31. [3]) Jes. 66, 8. [4]) Micha 4, 9—13.[5]) Jes. 64,9. [6]) Jer. 26, 18. [7]) Zeph. 3, 16. [8]) Ps. 71. [9]) Jes. 8, 48. [10]) Ps. 102. Jer.17, 12. [11]) Sech. 8, 3. [12]) Ps. 84. [13]) Jer. 31. 20. [14]) Jes. 33, 20—22. [15]) Ps. 134. [16]) Ps. 128.

niedrigung und nationalen Zerstreuung wird so Israel aufs neue zur Bewohnerin Zions[1]. und es frohlockt und jubelt[2]" und starrt auch Zion in Oede, es weiss, Gott wandelt in Paradies sie[3]) sobald die Stunde der Heimkehr schlägt und das köstlichste Gut[4]) sie alle wieder zur Zionshöhe lädt, dass Sättigung dort finde ihre Seele und aufhöre, länger zu darben. —

So dient denn einer einzigen grossen Erfahrung alles herbe Weh, das Israel auf seinem Leidenswege begegnet. Schwinden soll die Täuschung, aufhören der Glaube, als ob es irgend eine Macht gebe auf Erden, mit der der Pakt geschlossen werden könnte, um dem alles wegschwemmenden Verderben sicher zu entgehen. Nur der „Grundstein in Zion" hält die Prüfung aus, nur was in Zion seine Grundlage findet, überdauert die Stürme[5]) und überlebt die Katastrophen, die die Geschichte erschüttern. Das lernt Israel in seine Zerstreuung.r Auf diese Erkenntnis hofft Zion trotz oder durch seine Zerstreuung. Schauernd soll Israel an Völkergräben stehen und sich der göttlichen Milde bewusst werden[6]), die von Zion ihm wird. Und sieht es Reiche in sich zusammenstürzen und ihren gottverleugnenden Hohn unter ihren eigenen Trümmern begraben, dann sollen sie als die überlebenden Flüchtlinge hineilen nach Zion und künden, dass Gott die rächende Aufrichtung seines Namens vollzogen und dort erzählen das Werk ihres Gottes[7]). Denn von Zion ruft Gott mit Macht, wenn Himmel und Erde erbeben[8]). Denn alle Katastrophen der Weltgeschichte sind Gottesrufe von Zion!

Denn auf ein Weiteres wartet noch Zion. Der Zionsberg ist die Stätte des Namens Gottes der Heerschaaren[9]). Sein Anspruch aber ist die ganze Welt! Wo ד׳ צבאות regiert, da erbleicht der Mond, und es schämt sich die Sonne, denn da herrscht Er einzig allein![10]) Diese Wahrheit leuchtet von Zions ragendem Denkmal ernst und heilig in die Welt hinaus. Und wissen mögen es die „Fernen und die Nahen": Auf Zion lodern Flammen, erhaltende und verzehrende. und nur wer in Pflichttreue wandelt und in Gradheit wahr macht, wofür Zion zeugt auf Erden, der

---

[1]) Jes. 12, 6. [2]) Zeph. 3. 14. [3]) Jes. 51, 3. [4]) Jer. 31. 11. [5]) Jes. 28, 16. [6]) Jes. 46, 12ff. [7]) Jer. 50, 28. 51, 10. [8]) Joel 4, 16. [9]) Jes. 18, 7. [10]) Jes. 24, 23.

nur wohnt auf Höhen und Felsenfesten sind seine Hochburg, dem nur wird das Brot gegeben und bleibt das Wasser treu[1]. Weh, wen die Zionsflamme verzehrend ergreifen, wer nicht bekennt und huldigend begreift, dass Zion Mutter alles Wahren und Grossen auf Erden, dass dort alle Quellen ruhen, die allein das Beglükkende der Welt zu spenden vermögen[2], dass vom Zionsberg Rettung ausgeht für alle, die in ihm wurzeln und aus ihm Lebenskraft sich holen[3] und den Namen Gottes begreifen, der dort seine Verkündigung findet[4]. Denn auf dem Zionsberg haben noch alle den Tod sich geholt und das Leben[5]. Das hat Babel erfahren[6], an dem Gott geahndet, was es wider Zion gesündigt, das hat die Menge der Völker[7] noch stets erfahren, die ankämpfen zu können wähnten gegen Zion, — denn es ist der Kampf Zions[8] mit der Welt, der furchtbare Kampf, den Gott austrägt in der Geschichte, der aber mit der Enttäuschung aller Zionshasser endet, die da üppig aufspriessen zu können glaubten auf Zion fremdem Boden und dorrend und welkend erfahren, dass auf Dächern nimmer Gras gedeihen, und nimmer Schnitter zu ernten vermochten, die der Zionssegen der Vorübergehenden nicht grüsste[9]. Und so zehren die Unterdrücker Zions ihr eigenes Fleisch, und berauschen sich, als wäre es Rauschtrank, an ihrem eigenen Blut[10], bis nach allen Kämpfen und nach allem Leid, das sie durchkostet, die Sehnsucht sie fasst nach Zions Lehre, dass sie den Jammer ende und den Frieden bringe der Erde[11]. Und sie finden den Weg nach Zion, selbst Könige beugen vor Zion zur Erde sich und küssen den Staub ihrer Füsse[12], und Israel selber weist ihnen den Weg und wird ihnen zum lebendigen Zion, und Zion huldigen sie, wenn sie ihm huldigen, und Gott huldigen sie, wenn sie sein gezerrtes, geprüftes Volk auf Armen heimtragen als Huldigungsgabe nach Zion[13]. Und „Fremde“[14] erbauen Jeruscholaims Mauern, und das Heer der Völker ziehet ein, und die „Gottesstadt“ ist ihnen das „Zion des Heiligen Israels“ — und so wird abermals des Jebusiten Burg zur Davidsstadt und die Davidsstadt zum Zion des Heiligen Israels. Darauf aber hat Zion gewartet.

---

[1] Jes. 33, 13—16. [2] Ps. 87. [3] II. K. 19, 31. [4] Joel 3, 5. [5] Ob. 17. [6] Jer. 51, 24. [7] Jes. 29, 8. [8] Jes. 34, 8. [9] Ps. 129. [10] Jes. 49, 26. [11] Jes. 2, 3 ff. Micha 3. [12] Jes. 49, 23. [13] Jes. 18, 7. [14] Jes. 60, 10 ff.

So umwebt geheimnisvoller Zauber das Zionswort. Ganz natürlich, dass sein Zauber nur dem sich erschliest, der sein Geheimnis begreift: dass es daher gar oft Hoffnungen genährt, die nur Enttäuschung gezeitigt, dass, zum Frieden berufen, es den Kampf oft entfesselt, und Hass selbst gesät, wo es die Liebe gewollt. Wer aber das Heil verspürt, das es der Welt zu bringen vermag und es in seiner Wahrheit begreift, den hat Zion noch immer beglückt, den hat Zion nimmer enttäuscht, der zieht Leben und Kraft, Freude und Zuversicht aus diesem Worte. Der allein aber gehe und weihe zum Priester sich und werde Verkünder[1]) dieses Wortes und ersteige die Hochwart des Gipfels, wo reine Lüfte ihn umwehen und rufe mit Kraft es hinaus, furchtlos und laut, was die Erlösung der Welt bedeutet.

J. Br.

[1]) Jes. 40, 9.

Das rituelle Kriegskochbuch.

Die Frauenvereinigung der Frankfurt-Loge hat unter Benutzung des Kochbuchs der Lebensmittel-Kommission der Stadt Frankfurt a. M. ein von Hofrat Professor von Noorden begutachtetes und mit einer Einleitung versehenes Kriegskochbuch für die rituelle Küche herausgegeben. Wie die Nachschrift betont, hoffen die Herausgeber bewiesen zu haben, „dass auch bei der rituellen Küche die Hausfrauen ihrem gewohnten Geschmack folgen und doch kriegsmässig kochen können.“ Dieser Beweis ist in der Tat trefflich gelungen, wie schon ein flüchtiger Blick durch das Büchlein zeigt, das mit seinen sinnigen Ratschlägen zur Herstellung von Suppen — auch die gesetzte Bohnensuppe fehlt nicht — Fleischspeisen und Tunken — auch der Mazzenklösse wird zum Guten gedacht — ebenso appetitanregend wie kriegsgemäss und ritualmässig ist.

Man tut Kochbüchern Unrecht, wenn man über den Ernst, mit welchem sie über solch belangreiche Dinge wie gefülltes Weisskraut oder Tomatentunke sich verbreiten, lächelt. Sie verdienen schon deshalb nicht von grossen Geistern gering geschätzt zu werden, weil auch sie beanspruchen dürfen, als Dokumente menschlicher Intelligenz geehrt zu werden. Das wird uns sofort einleuchten, wenn wir an die hohe Geltung denken, die das öffentliche Werturteil anderen Formen der menschlichen Betätigung zuweist, die von Haus aus nicht weniger banal und kleinlich sind wie das Essen und Trinken. Nicht blos Menschen, auch Tiere bekämpfen einander. Der Unterschied besteht blos darin: der Mensch macht aus dem Kriege eine Wissenschaft und nennt sie Strategie. Nicht blos Menschen, auch Tiere essen und trinken. Der Unterschied besteht blos darin: der Mensch macht aus dem Essen und Trinken eine Wissenschaft und nennt sie Gastronomie. Die Strategie zu bewundern und die Gastronomie zu belächeln, das ist ebenso inkonsequent wie ungerecht.

Die Strategie allein kann das Vaterland nicht schützen, die

Küche muss mithelfen. Die Idee des Vaterlandes ist machtlos, wenn sie mit den harten Notwendigkeiten des Magens kollidiert. Dem alten rabbinischen „Ohne Mehl keine Thora" ward in unseren Tagen eine wundersame Auferstehung zuteil. Nicht für Engel ist die Thora bestimmt, lautet ein anderes Wort der Weisen, und eines der Dinge, die nach Erubin 41b מעבירין האדם על דעתו ועל דעת קונו das innere Gleichgewicht des Menschen in seinem Denken über sich selbst und seinen Schöpfer stören, sind דקדוקי עניות, jene peinvollen Nahrungssorgen, die nach Sanhedrin 26b — מחשבה מועלת (דאגת הלב על מזונותיו של אדם) אפילו לד"ת (מהניא. לשכח למודו) — auch das Fundament unseres geistigen Lebens, das Thorastudium, erschüttern. Wenn aber selbst die Religion der Mithilfe der Küche bedarf, wie könnte ihrer das Vaterland entraten!

Noch aus einem anderen Grunde ist das Kriegskochbuch der Frankfurt-Loge sehr ernst zu nehmen. Dieses Buch will seine Leser nicht blos zur Wertschätzung der Küche im Krieg, sondern auch zu ihrer Unterordnung unter den Gedanken des Krieges erziehen. Sie sollen die Kunst des Sparens lernen. Sie sollen die Bedürfnisse des Leibes den Bedürfnissen des Vaterlandes unterordnen. Falls diese Forderung willige Herzen findet, käme ein neuer Geist in das Volksleben hinein, das in langen Friedensjahren die Erhaltung und Pflege des Leibes gewohnt war für des Daseins obersten Zweck zu halten, jetzt aber sich langsam gewöhnen muss, das Leben für lebenswert zu halten, auch wenn die Mittel zum Leben etwas weniger reichlich fliessen als sonst. Jeden überflüssigen Luxus will uns das Kriegskochbuch bekämpfen helfen und uns zur Einfachheit in Bedürfnissen und Ansprüchen erziehen. Man bleibt gesund, auch wenn man täglich nicht mehr als 100 g Fleisch verzehrt. Ein fleischfreier Tag in der Woche macht uns noch nicht unglücklich, und wir tun gut daran, uns und unsere Umgebung zu erinnern, dass die Weisen, wenn sie קמח als Vorbedingung der תורה erklärten, sie gewiss nicht ohne Absicht vom קמח, dem groben, im Gegensatz zu סולת, dem feinen Mehl, sprachen.

All denen, die aus materiellen Gründen den Sabbath entweihen, sei das Kriegskochbuch auch für die Zeit des Friedens empfohlen. Sicherlich könnten sie alle dem Sabbath treu bleiben,

wenn sie sich gewöhnen würden, ihre und ihrer Kinder Ansprüche an das Leben etwas niedriger zu schrauben und nicht immer den Wert des Lebens nach der Fülle seines Glanzes und dem Ertrag seiner Früchte zu bemessen. Es ist ja unglaublich, wie verwöhnt die heutige Generation im Essen und Trinken ist. Noch im 16. Jahrhundert prophezeite der Humanist Giovanni Mosso den Untergang der Welt, weil die Frauen von Piacenza für den Winter Früchte einmachten. Was damals sündhafter Luxus war, ist heute zu einer allgemeinen hauswirtschaftlichen Übung geworden.

Gehört dieser glänzende Aufstieg der Gastronomie zum nötigen Fortschritt der Kultur? Es gibt Meinungen, die den Luxus der modernen Küche wissenschaftlich zu rechtfertigen suchen. Je kultivierter und komplizierter der Mensch, desto anspruchsvoller und differenzierter seien die Forderungen seines Magens Nur primitive Menschen begnügen sich mit primitiver Nahrung. Ja, diese Wechselbeziehung zwischen Kultur und Magen sei ein solch unumstössliches Axiom, dass es sogar im Bereich der Möglichkeit liege, durch eine bestimmt ausgewählte Nahrung den Charakter des Ernährten zu beeinflussen. Nun ist gerade vom jüdischen Standpunkte ohne weiteres zuzugeben, dass in dieser Einreihung des Essens und Trinkens unter die Kulturfaktoren sicherlich ein Körnlein Wahrheit steckt. Auch die Thora kennt ein System der Speisenauswahl, von dessen Nichtbeachtung sie das Eintreten von שיקוץ נפש, einer Verunglimptung der Seele besorgt. Ist es aber auch wahr, dass צדיק אוכל לשובע נפשו, der Gerechte bei der Auswahl seiner Nahrung neben dem Leibe auch die Seele bedenkt, so muss es doch als ein vorwitziges Übergreifen des menschlichen Urteils bezeichnet werden, wenn wir uns die Fähigkeit zutrauen, über die Wechselbeziehung zwischen Kultur und Magen eine beachtliche Meinung zu haben. Nur das Stoffliche in dieser Beziehung, nur die Eiweisssubstanzen, die Kohlenhydrate, das Fett und die Salze bohrt die Chemie ans Licht. Sie kennt aber nicht die Fäden, die von der Speise zur Seele hinüber- und herüberlaufen.

Auch in dieser Beziehung hat uns der Krieg bescheidener gemacht. Die Luxustheorien blenden uns nicht mehr. Wir sind froh, wenn uns das Nötigste nicht fehlt, und wir kehren reumütig

zur Einfachheit unserer Altvordern zurück. Dabei ist es rührend zu sehen, wie die wichtigsten Einsichten der Nahrungshygiene schon unseren Alten bekannt waren. Prof. von Noorden rühmt in seinem Vorwort den Wert der Gemüsenahrung. Hierbei hätte er auf Erubin 55b verweisen können, wo es heisst: עיר שאין בה רק אין ת"ח רשאי לדור בה, in einer Stadt, in der es kein Gemüse gibt, darf ein Thoragelehrter nicht wohnen. Hygienische Ratschläge gelten aber mehr, wenn sie sich als Produkt der allerneuesten Forschung präsentieren.

R. B.

Eine שבת חזון-Predigt von S. R. Hirsch זצ"ל*)

Unter den nächstkommenden Tagen, meine Brüder, zählen wir einen, der der Trauererinnerung an den Untergang unseres Reiches, an die Einäscherung unserer Gottesstadt geweihet ist, der Erinnerung an jenen Tag geweihet ist, wo untergehen liess der Herr den sonnigen Tag, den Er hervorgerufen, wo Sionstochter, die herrliche, die fürstliche, beraubt ihres jungfräulichen Schmuckes, die freien Hände gefesselt, in den Staub geworfen wurde und fortan nur in tränenvoller Rückerinnerung Herrlichkeit und Frude zu denken hat. Wem von deinen Söhnen, Jerusalem, wem von deinen Enkeln, Sion, wenn er im Geiste deine Aschenstätte betritt, wenn er da an Ruin und Schutthaufen strauchelt, wo früher fröhliche Städte, üppige Triften und Fluren blühten, wenn er da Menschenwahn hausen siehet, wo früher Gottesstadt sich erhob, wenn er da nur in wüster Oede Eulenruf und Schakalheulen hört, wo einst glückliche Menschenmasse wogte und aus festlichem Chor der nach Sion wallenden Menge Hallelujaworte tönten; — wem von deinen Söhnen und Enkeln, Sion, tränt nicht das Auge, heben da nicht Schmerzensseufzer die wogende Brust über den Vorfall, den Ruin und den Jammer, aber wem drängt da nicht über Klage und Seufzer die Frage sich zu: איכה ישבה בדר העיר רבתי עם היתה כאלמנה רבתי בגוים שרתי במדינות היתה למס!

Wie? — Wo waren denn deine Jünglinge, Sion, dass sie nicht hingingen und hinwarfen das Leben, um das Vaterland zu erhalten? Hattest keine Fürsten du, die mit kriegerischem Mut und Arm zurückschlugen die frivole Hand, die den Fackelbrand ins Heiligtum wollte schleudern? Waren deine Lande von Bollwerk und Festung entblösst, die mit eisernem Wall und Steinbrustwehr feindlichem Geschoss und Andrang trotzten? Ach! Ueber deine Ruinen und Schutthaufen tönt uns die klagende Stimme zur Antwort: בכו תבכה בלילה ודמעתה על לחיה אין לה מנחם מכל אהביה כל רעיה בגדו בה היו לה לאויבים גלתה יהודה מעני ומרב עבודה הוא ישבה בגוים לא מצאה מנוח כל רדפיה השיגוה בין המצרים דרכי ציון אבלות מבלי באי מועד כל שעריה שוממין כהניה נאנחים בתולותיה נוגות והיא מר לה

*) Aus dem handschriftlichen Nachlass Rabbiner Hirschs זצ"ל. Die Predigt stammt aus der Jugendzeit des Verfassers.

היו צריה לראש איביה שלו כי ה׳ הוגה על רב פשעיה עולליה הלכו שבי לפני צר חטא חטאה ירושלים על כן לנדה היתה!!!

Wohl gab es Jünglinge, tapfer und kühn, nicht fehlten Fürsten zu führen und zu leiten, nicht bloss war es an Bollwerk und Festung, aber !!חטא חטאה ירושלים על כן לנדה היתה עולליה הלכו שבי לפני צר Die Stimme — den Jammerton, ihr kennt ihn, Brüder, es ist Jeremias' Herzschneidender Jammerton, in dem unterm Einsturz sein Herz sich ergoss. Er, Zeuge der Zerrüttung, giebt uns die Antwort; — aber zu sehr ergreift ihn der Gegenwart namenloses Elend, er hat ferner nur Worte fürs Unglück selbst, Tränen für den trostlosen Ruin; — wir - wollen wir deutlicher erkennen die Ursachen, die Jeremias uns zuweint, wir sind an der Propheten Schriften gewiesen, die noch gerettet aus jenem Untergang zu uns späten Enkeln gelangten. — Schon lange ehe noch das Unglück eingebrochen, als bis auf wenige Störung noch alles äusserlich glänzte, Jehuda noch sein Land, seine Städte und Schätze, seine Fürsten, Priester und Propheten hatte, und noch im Tempel zu Sion äusserlich der Gottesdienst lebte, Jahrhunderte zuvor schon weckte der Herr Männer, die den äusseren Schein durchschauten, abrissen die Heuchlermaske, zeigten den brüchigen Stein in Israels Lebensgebäude, straften mit der Rede Wort, mahnten zur Rückkehr und warnten vor dem grässlichen Bruch, wenn ihre Mahnung fruchtlos. — Einen solchen Mann, und den bedeutendsten mit, haben wir heute durch sinnvolle Anordnung der Väter im חזון, des ישעיהו בן אמוץ zu hören. Es ist ein חזון, ein schauender Seherblick durch die glänzende Hülle der Gegenwart hindurch auf den Wurmfrass, der hässlich im Innern zehret, אשר חזה על יהודה וירושלים, die er über Jehuda und Jerusalem in Zeiten schaute, wo es nur noch zeitiger Rückkehr zum Bessern bedurfte, um das drohende Unglück abzuwehren. — Nicht wahr? teure Brüder, ihr werdet vielleicht nicht ungern der Rede folgen, die es zu versuchen wagt, dies ganze Prophetenwort heute vor dieser Stätte aus zu deuten, wenn auch auf ungewohnt abweichende Weise unserer sonstigen Versuche. Gönnt ihr mir freundlich Gehör, so gehen wir sie durch die Jesaias-Rede, und drei Gesichtspunkte sind's vornehmlich, bei denen wir verweilen:

I. Wie schlich sich denn ein nach und nach die Sünde, die solche Züchtigung hervorrief?

II. Welches wären die Mittel gewesen, solchen Ruin abzuwenden?

III. Was rief denn solch tränenvolles Verhängnis über Israel hervor, das der Herr über unsere Väter ausbrechen liess und dessen Spuren auch ihre späten Enkel noch zu folgen haben?

Und wenn das lebendige Seherwort nicht ganz und gar in meinem Munde an Leben und Kraft verliert, wenn meinem Geiste nahe der Herr — nahe der Herr meinem Munde; — so werdet ihr's nicht ganz zu bereuen haben, freundlich der Rede gefolgt zu sein. — Und dass Du uns nahe seiest, Herr, das wollest Du, Amen! —

I.

Es beginnt der Seher:

שמעו שמים והאזיני ארץ כי ה׳ דבר בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן הוי גוי חטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים עזבו את ה׳ נאצו את קדוש ישראל נזרו אחור!!

Schrecklicher Zustand, wo solche Worte tönen dürfen, wo solche Worte nur Wahrheit schildern; schrecklich, wenn du hinweggestossen jeden Gedanken an den allwaltenden, allgütigen, allgerechten Vater — oder frech in Vermessenheit ihm gegenübertrittst und in deiner Schwäche ihn höhnen zu können träumst, wohl gewahrst das allschauende Auge, wohl gewahrst das allhörende Ohr, wohl gewahrst die überall gestreckte Hand, — aber nicht scheuest das Auge, aber nicht scheuest das Ohr, — aber spottest der allmächtigen Hand! — Schrecklich — wenn du sie doch gewahrt haben musst die überschwängliche Liebe des himmlischen Vaters, gewahrt in dem Leben, das Er dir geliehen, in den Freuden, die Er dir erteilt, in den Gaben der Liebe, die Er und nur Er jeden Tag, jede Stunde, jeden Augenblick dir zustreuet, in jedem Sonnenstrahl, der dich weckt, in jedem Genusse, dessen du dich freuest, in jedem Luftzuge, den du atmest, — und dann, wenn Seine Liebe auf den Gipfel des Glückes dich geführt — in stolzem Hochmut des Gebers vergissest und sprichst: כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, und nicht mehr hinaufblickst zu Ihm und sprichst, ich bin mir selbst genug! — Schrecklich! — In missverstandenem Freiheitstraume hast du den Dienst des einigen, einzigen Herrn abgeschüttelt, des alleinigen Herrn über Glück und Unglück, über Freud und Leid, über Steigen und Fallen, — und dafür Sklave geworden

bist jeder zügellosen Leidenschaft, Spielball geworden bist jedem leisen Schicksalswechsel, wenn Genusses- und Besitzesreiz dich lockt und du verloren hast die göttliche Stütze im Busen, die dich den Kampf bestehen lässt gegen Sünde und Verbrechen; wenn Jammer, Elend und Not dich umgeben, du nicht hinaufzublicken vermagst zu Ihm, der !!ממית ומחיה מוריד שאול ויעל — Schrecklich für den Einzelnen, schrecklich nicht minder für eine Stadt, ein Land, ein Volk, von dem Himmel und Erde die Wahrheit bezeugen müssen, wenn der Herr spricht: בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי! ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן!

Aber nirgend schrecklicher als — wenn in Israel so es aussieht, — denn hätte es auch Schätze und Reichtum die Fülle, hätte es Städte und Mauern — stünde es äusserlich auf dem Gipfel der Bildung — und hat seinen Gott verloren, — es muss untergehen, denn nur Er hat es zum Volke gebildet, Er es erhalten, Er ihm Reichtum und Macht geliehen — Er nimmt's — wenn Seine Gerechtigkeit es gebietet. —

Aber wie hat denn plötzlich ישראל, das gotterzogene Volk, Gottes so ganz vergessen? Plötzlich nicht! הוי גוי חטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים עזבו את ה׳ נעצו את קדוש ישראל נזורו אחור!

Plötzlich nicht! חטא, עון, פשע, Leichtsinn, Verbrechen, Frevel sind überall die Stufen, in denen im Innern das Böse fortschreitet, Leichtsinn führt zum Verbrechen, Verbrechen zum Frevel, und der Frevel kann das Auge des Allheiligen nicht ertragen — er drängt ihn hinaus, leugnet ihn weg, damit Er ihn nicht störe in seinem frevelnden Wahn — schliesset selber die Augen zu, und wähnt, weil er nicht schaue — würde er auch nicht geschaut!! חטא Leichtsinn, jener leichte Sinn, jener Sinn des Leichten, der nichts gehaltvolles, nichts wichtiges kennet im Leben, der es vergisset, abzuwägen seine Worte und Taten, nicht erkennend, dass keine auch die leiseste Tat, keiner auch der leiseste Schritt, auch nicht das schwach verhallende Wort bedeutungslos ist im Zusammenhang der Dinge, jedes seine Folgen hat, jedes seine Folgen hat auch für ihn, den Menschen selbst, der sie übt diese Tat, geht diesen Schritt, spricht das Wort; — jener leichte Sinn, dem das Leben leicht wie ein Würfelspiel ist, der leichthin spricht, was kann daran liegen, ob ich, der Einzelne, so genau abwäge meine Schritte, ob ich's hier und dort nicht ganz so genau nehme,

hier und dort auch einmal eine Schranke überspringe, die der Herr gezogen, hier und dort einmal einen Schritt ausser den rechten wage, — Gott lässt doch seine Sonne scheinen, die Welt geht doch ihren Gang, und ich erhalte doch mein Teil daran; — dieser Leichtsinn, — er ist überall die erste Stufe zum Bösen hin, sie führt zu עון und פשע, zu Verbrechen und Frevel, — denn ist dir einmal Recht oder Unrecht gleichgültig geworden, was wird dich hindern, in vollem Bewusstsein das Unrecht zu üben, wo es nur ein Verbrechen, eine Sünde, eine Schranke zu überspringen gilt, um Besitz und Genuss und Sinnesfreude zu erlangen; was dich hindern zuletzt, umzukehren des Lebens Wahrheit und auch ohne Vorteil das Böse blos aus Lust am Bösen, פשע zu üben? und zu höhnen das allschauende Auge und hinauszubannen den Allheiligen?? Israel wird leichtsinnig, gelangt zur Sünde, von Sünde zu Frevel und עזבו את ה׳ נאצו את קדוש ישראל — so נזורו אחור!

Aber wenn in ישראל der Frevel erst soweit gediehen, dann zeigt sich, wie Lüge der Leichtsinn, wie Menschen das Schicksal sich selber schreiben und wenn innen die Reinheit gewichen — auch aussen das Glück hinschwindet; — darum kann's in Israel so nicht bleiben, darum bricht Unglück ein: על מה תוכו עוד תוסיפו סרה כל ראש לחלי וכל לבב דוי מכף רגל ועד ראש אין בו מתום פצע וחבורה ומכה טריה לא זורו ולא חובשו ולא רוככה בשמן ארצכם שממה עריכם שרופות באש אדמתכם לנגדכם זרים אוכלים אותה ושממה כמהפכת זרים ונותרה בת ציון כסכה בכרם כמלונה במקשה כעיר נצורה לולי ה׳ צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדום היינו לעמרה דמינו —

II.

Aber wie, wenn auch die Sünde noch so gross, der Frevel noch so schrecklich, in Jesaias Zeiten gab's doch noch Tempel, noch Priester, noch Opfer, — konnte der Tempel nicht sühnen, konnten Opfer nicht Vergebung erhalten, konnte der Feste Feier, feierlicher Halleluja-Chor nicht ersetzen, was im Leben verschuldet — meint Ihr? שמעו דבר ה׳ קציני סדום האזינו תורת אלקינו עם עמורה למה לי רב זבחיכם יאמר ה׳ שבעתי עולות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכשבים ועתודים לא חפצתי כי תבואי לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי לא תוסיפו הביא מנחת שוא קטורת תועבה היא לי חדש ושבת קרוא מקרא לא איכל און ועצרה חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי היו עלי לטרח

נלאיתי נשא ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפלה אינני שמע ידיכם דמים מלאו!

Nein! Nein! Nein! Nein! Wenn das Opfer nur ein Abkauf sein soll, wenn beim Opfer nicht du auch den eigenen Sinn opferst, das eigene Wesen hingiebst, opferst Leichtsinn und Frevel, opferst Hochmut und Dünkel — und — reuig hinblickst aufs Vergangene und Entschlüsse der Besserung für die Zukunft fassest, — da sühnt kein Opfer, da ist Opfer fruchtlose Mühe!!! Wenn dir das Leben geschieden ist in Gottes Tempel — und deinem Tempel, in Gotteshaus — und deinem Hause, und du zu Zeiten nur mit Füssen betrittst das Gotteshaus, aber Geist und Gemüt nicht mit hineinbringst, nicht vor sein Antlitz hintrittst, der dich überall umgiebt, und Geist und Gemüt nicht göttlich geweiht, nicht göttlich gestärkt mit hinausnimmst ins Leben, um das eigene Haus dir zum Gottestempel zu schmücken; — wenn du draussen Sünde auf Sünde häufest und dann das Gotteshaus besuchst und sprichst dann „נצלנו“! nun sind wir gerettet — dann lass zusammenstürzen Tempel und Gotteshaus, dein Besuch ist unnütz, ist — Frevel selber!! Wenn du der Gemeinde des Herrn an festlichen Tagen dich zugesellst, aber draussen im Leben dich lossagst von ihr und dein Leben selber eine Lüge ist gegen den Sinn der Feste, — da ist Neumond und Sabbath „קרא מקרא“ Versammlung nur, לא אוכל און ועצרה, spricht der Herr!!! Und wie? Wie könnte der, der die Wahrheit selber ist und Reinheit, gnädig aufs Gebet niederblicken, wenn der Mund, der im Gebet sich hingiesst, auch zu Unheiligem sich öffnet, wenn das Herz, das jetzt Andacht heuchelt, Leidenschaft und Unsittlichkeit birgt, wenn die Hand, die jetzt himmelan gestrebt, auch Taten zu üben weiss, die göttliche Schranken überspringen und Fluch und Verderben säen — nein: nein! ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפלה אינני שמע — ידיכם דמים מלאו — —!

Das Verderben bricht ein, unerbittlich — einen Weg giebt's noch, das Gewitter abzuwehren: רחצו הזכו הסירו רע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה!

Denn לכו נא ונוכחה יאמר ה׳ אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו?

Nein. eine Wahl habt ihr nur: אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו כי פי ה׳ דבר!!

III.

Israel hatte noch die Wahl — es wählte, wir wissen es, Brüder — betrauern ja des Reiches Untergang — es wählte den Untergang; — aber wie? Das ist ja erstens die Frage, was ist dieser Untergang? Ist's blosse Vernichtung, blinde Vernichtung des Frevels und des Schlechten? Ist kein Zweck, kein Ziel in diesem Jammer? Nein! Nein! Wo Gott Unglück schickt, da ist's nicht Rachelust, nicht blinde Wut, da ist's wohltätige, erziehende Strafe.

הגה ברוחו הקשה ביום קדים לכן בזאת יכופר עון יעקב וזה כל פרי הסר חטאתו בשומו כל אבני המזבח כאבני גיר מנופצות לא יקומו אשרים וחמנים! (Jes. 27, 8 f.)

O, erkennet seine weise Güte auch in Strafen, erkennet seine Vatersorgfalt auch im Zürnen und erkennet das eigene Geschick! Nur das, was ישראל zur Sünde verleitete, was ihm Leichtsinn brachte und frevelnden Trotz, das ward ihm genommen, nur so giebt's Aussicht auf Besserung, auf Rückkehr, denn איכה היתה לזונה קריה נאמנה מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים;

Was war's, das Israel den Leichtsinn brachte? Was war's, das es den Gott seines Heiles vergessen liess?

כספך היה לסגים סבאך מהול במים שריך סוררים וחברי גנבים כלו אהב שחד ורדף שלמנים יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם!!

Also das war's! Der Besitz war's, das Land, der Reichtum, die Schätze, der Glanz und die Macht, die ihnen Gott verliehen, darauf trotzten sie, das verführte sie, das brachte ihnen Leichtsinn, Sünde und Frevel, daher vergassen sie den Gott ihres Heiles! — und dünkten sich genug, sich selber Herren auf Erden!

לכן נאם האדון ה׳ צבאות אביר ישראל הוי אנחם מצרי ואנקמה מאויבי ואשיבה ידי עליך ואצרף כבור סגיך ואסירה כל בדיליך!!

Dann, wenn der Leichtsinn des Leichtsinns Folgen kennen gelernt, wenn Frevel und Trotz kennen gelernt, wer Herr auf Erden, wer Hebel aller Kraft ist — wenn durch Druck und Leiden ישראל es eingesehen, wie alles Äussere nichtig und für es ein Heil nur giebt — Gott in der Erfüllung seiner Lehre, dies und nur dies sein Schicksal sichert, wenn auch äusserlich arm und verachtet, wenn auch im Staube kriechend ohne Glanz und Schmuck, ohne Reichtum und Macht, dann — ist's geheilt von seiner Sünde,

ואשיבה שפטיך כבראשנה ויעציך כבתחלה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה!!

So wird denn ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה. so wird denn gerade durchs Strafgericht Sion erlöst und ihre Vertriebene erlöset durch Gerechtigkeit!

Die Propheten-Rede ist geendet, und wenn in meinem Munde das begeisterte Wort nicht alle Kraft verloren, so seid ihr nicht vergebens der Rede gefolget, Brüder! Unsere Fragen sind nun gelöst:

„Wie solch' Frevel in Israel sich einschlich?“ Leichtsinn war's, er führt zu Verbrechen und Frevel.

„Was den Ruin abgewendet hätte?“ Besserung und Rückkehr zu Gott und seiner Lehre.

„Was nun des jammervollen Schicksals Sinn und Ziel?“ Erziehende Strafe zum Besseren.

Und diese Lehre aus der Vorzeit wollen wir auch mithinübernehmen in die eigene Gegenwart unseres heutigen Lebens. wenn wir am Tage der Zerstörungstrauer Klagen und Jammertöne über den Verfall und Ruin tönen lassen, — wollen wir auch der Ursachen gedenken, die dies hervorgerufen. wollen auch der Aufgaben gedenken, die diese Leiden uns sind, — und vermeiden jeden Fehl, wieder gutmachen, was die Väter verschuldet, und das erfüllen, was die Zeit der Erziehung von uns fordert; — dann — wie wir in Jeremias Jammertöne mit eingestimmt, mag uns auch sein Gebet von den Lippen strömen: אתה ה׳ לעולם תשב כסאך לדור ודור למה לנצח תשכחנו תעזבנו לאורך ימים השיבנו ה׳ אליך ונשובה חדש ימינו כקדם: — אמן!

„Jüdisches Archiv". Unter diesem Titel gibt das vor einigen Monaten in Wien gegründete Jüdische Kriegsarchiv „Mitteilungen" heraus. Wenn es deren Zweck sein soll, weiteren Kreisen einen Begriff davon zu geben, wie wertvoll das Material ist, das im Jüdischen Kriegsarchiv gesammelt wird, so ist dieser Zweck in der vorliegenden ersten Nummer erreicht. Schon die übersichtlich geführten Listen jüdischer Ausgezeichneter sind als dankenswert anzusehen. Dass in einer Anzahl von Fällen die Gründe der Auszeichnung in kurzer und präziser Fassung. hinzugefügt sind, wirkt besonders illustrativ. Vorzugsweise Aufmerksamkeit verdienen aber die Beispiele russischer Barbarei und Henkerei, die die „Mitteilungen" fast durchaus nach originalen Berichten zu bringen wissen. Einige davon, wie „die Untat von Staszew (in Russisch-Polen) und das Schicksal jener bukowinischen Judenfamilie, von dem der Postvermerk auf dem letzten verzweifelten Briefe des Familienvaters Kunde gibt, sowie der Tod des greisen Talmudisten in Szerzeg gehören wohl zu den furchtbarsten der Art. Dabei scheinen alle diese Fakten nicht aufs Geratewohl aus der Fülle der russischen Missetaten herrausgegriffen zu sein, sondern sind wohl ausgewählt, um einerseits die furchtbarste Begleiterscheinung der Greuel, die namenlose Verlassenheit der ihren Peinigern ausgelieferten Opfer, hervortreten, anderseits den Leser auch die Beweggründe, Grundgedanken und gewisse interessante Hilfsquellen des russischen Greuelsystems zumindest ahnen zu lassen. Namentlich geht aus ihnen ganz deutlich hervor, dass sich Russland nicht ohne Grund an die Juden als Hauptsündenböcke hält, sondern dass es in den eigenen heimischen Juden diejenigen treffen will, die naturgemäss seiner Regierungsweise am konsequentesten widerstreben und in den galizisch-bukowinischen Juden die jedenfalls erreichbarsten unter den Trägern eines unbedingten Oesterreichertums. — Das Heft, das auch einige patriotische Kundgebungen jüdischer autoritativer Stellen enthält und mit Geschmack ausgestattet ist, stellt sicherlich einen wertvollen Beitrag zur Zeitgeschichte dar, den jeder, der sich für diese ernstlich interessiert, zur Kenntnis nehmen sollte.

Es ist im Verlage R. Löwit, I. Rotentumstrasse 22 erhältlich.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 2. Heft 8 u. 9.

Der Weg des Menschen über die Erde.

Einst unterhielten sich die Weisen in Israel über die Zeiten des Messias; da sprach einer von ihnen das inhaltschwere Wort ייתי ולא אחמיניה „er möge kommen, ich aber möchte es nicht erleben.“ Vieles ist über diesen seltsamen Wunsch bereits gesagt und geschrieben; im allgemeinen gilt die Auffassung, dass die Periode der Menschheitsgeschichte, welche im Erscheinen des Messias gipfelt, eine Zeit des Leides und der Not ist. Viele Stellen in Mischna, Midrasch und Talmud bestätigen diese Anschauung. Man denkt unwillkürlich an dieses Wort, je mehr man sich dem כוף אלף הששי, dem Ende des sechsten Weltjahrtausend nähert, je mehr man, losgelöst vom wechselnden Bild der Tage, die aufeinander folgen und sich nicht gleichen, von der Empfindung beherrscht wird, dass der Strom der Weltgeschichte sich neue Bahnen sucht. Es ist ein schweres Werden, und in der grossen Skala des Leides, welches die Menschen im Einzelnen und im Ganzen umfängt, bleibt kaum eine Saite unberührt. In denkenden Menschen lösen sich all' diese Empfindungen in die eine bange Frage: Wohin führt des Menschen Weg über die Erde? Vielleicht ist kein Tag so geeignet, dieser Frage eine Antwort zu finden, wie unser ראש השנה. Es ist selt-

sam, fast in allen Religionslehrbüchern ist zu lesen, dass unser Neujahrsfest nicht in die Reihe der geschichtlichen Erinnerungsfeste einzufügen ist, sondern seine Bedeutung auf anderem Gebiete, dem der Selbsteinkehr, zu suchen hat. Und doch ist gerade die Einkehr in dieses Gebiet von der gewaltigsten geschichtlichen Tatsache bedingt, von dem Beginn des Weges des Menschen über die Erde. Schlichter, als es das Festgedicht in den Worten: היום הרת עולם darstellt, kann dies nicht zum Ausdruck gebracht werden. So ist denn der Sinn des denkenden Juden, dessen Geist in diesem Jahre weit über die Mauern seines Gotteshauses hinausschweift, um die Schranken der Zeit zu überwinden, auf die ganze Menschheit gerichtet; aus ihren Anfängen sucht er das Rätsel ihrer Bestimmung zu lösen. Diese Anfänge aber erschöpfen sich in der Mahnung פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה (Gen. 1, 28). Mehret Euch, erfüllet die Erde und erobert sie.

Das ist seltsam; selbst die bibelfremden Forscher, welche eine Einheit des Menschengeschlechts nicht annehmen, greifen sofort auf das Protaoplasma der Familie zurück, sobald sie auf das Kapitel der Staatenbildung zu sprechen kommen. Nicht nur dem natürlichen Werden nach beginnt des Menschen Weg unter den Augen von Vater und Mutter; das Prinzip des jüdischen Familienbegriffs ist Selbstlosigkeit, ein flammender Protest gegen das Hineintragen ökonomischer Erwägungen in die Erfüllung der Aufgabe, welche mit dem Worte: „Mehret Euch“ dem Menschengeschlechte gesetzt worden ist. [Hier möge eine exegetische Bemerkung Platz finden: die ersten beiden Teile des dreiteiligen Segens finden sich auch bei der Schöpfung der Wassertiere. Auch dort heisst es: Mehret euch und erfüllet die Gewässer. Nur ist es dort (1, 22) mit dem Worte לאמר eingeleitet, bei dem Segen an die Menschen dagegen mit ויאמר להם· Es fehlt also bei dem Segen an die Fische die direkte Beziehung zwischen dem Redenden und dem Angeredeten; die Menschen hingegen haben den Vorzug, dass sie sich des Segens bewusst werden*)] So erhebt sich für den Menschen die Familiengründung weit über den Rahmen einer natürlichen Funktion. Da liegt Glück und Schuld des Menschenge-

*) Man vergleiche übrigens Akedah zu diesem Verse.

schlechtes beschlossen. Es ist ein Unding vom sittlichen Aufschwung, vom innerem Glück der Staaten zu sprechen, wenn das Gebot: Mehret Euch, sein s religiös-sittlichen Charakters entkleidet ist. Es verdient hier wiederum eine alte Sitte Erwähnung, welche nicht bloss kurzsichtiges Reformieren auszurotten versuchte, das ist die sogenannte Mahn.[1] Auf talmudische Quelle zurückgehend (Berachoth 50 b vgl. תוספות ד"ה לא בימות הגשמים dort) hatte sich der uralte Gebrauch zur festen Form entwickelt, wie sie מהרי"ל schildert (Anfang von הלכות חתונה). Unter Fackelbegleitung und unter Musikklängen wurden Bräutigam und Braut in den Synagogenhof geführt, am frühen Morgen vor dem Morgengebet des Hochzeitstages. Dort bestreute sie jedermann mit Weizenkörnern, wobei man dreimal den Segen sprach פרו ורבו. Wenn man diese Sitte mit dem Vorwurf der Indecenz ertötet hat, so erscheint dies wie wenig anmutende Heuchelei, insbesondere wenn man gegenüber den „Hochzeitszeitungen“ und derartigen literarischen Erzeugnissen einen merkwürdig weitherzigen Standpunkt einnimmt. Denn die jüdische Auffassung kennt — im Gegensatz zu Morgans[2]) Entwicklungsreihe — kein allmähliches Aufsteigen der Familie von Verhältnissen, welche unterhalb der in der Tierwelt bestehenden Beziehungen stehen, bis zur idealen Höhe, sondern sie stellt diese ideale Höhe an den Beginn der Menschheitsgeschichte und betrachtet alle anderen Formen als Entartungen (nicht als Atavismen), welche den Keim des Todes in sich tragen. Für Eltern und Kinder eine Schule der Selbstlosigkeit. Sämtliche Aufgaben, welche heute der Staat der elterlichen Gewalt entwindet, also insbesondere Sorge für Gesundheit und geistige Ausbildung, sind im jüdischen Gesetz den Eltern zugewiesen; das Gesamtgebiet der Vorbereitung des Menschen für seinen Weg über die Erde ist der Familie überantwortet. Wer möchte leugnen, dass dieser „Schule“ ein Mittel zu Gebote steht, welches allen staatlichen Zwangsformen fehlt. Wir meinen das gewaltige Vehikel selbstloser Liebe. Selbst ein For-

---

[1]) Die Etymologie des Wortes ist dunkel. Maharil schreibt מאן, in einem alten Minhagbuch (Fürth 5539) heisst er Maien (Motiv dort: Is drum der Minhag, dass der Chossen nit soll der Kalloh so gar fremd sein!!!) Dieselbe Orthographie und Motivation hat eine Offenbacher Minhagsammlung, welche den Gebrauch der Maien speziell von Worms berichtet.

[2]) Vgl. Morgan, Ancient society S. 500.

scher, wie Grosse,[1]) welcher alle Familiengebilde aus wirtschaftlichen Momenten zu erklären versucht, muss zugestehen: „Aber auf der anderen Seite darf man auch nicht übersehen, dass aus der, wenn nicht rechtlich, so doch tatsächlich fortschreitenden Schwächung der väterlichen Autorität eine Gefahr für die Gesellschaft erwächst. . . Können wir leugnen, dass wir die Folgen unserer liberalen Familienorganisation bereits zu fühlen beginnen? — Die erzieherische Funktion der Vatergewalt ist sehr schwer, vielleicht überhaupt nicht zu ersetzen. Man muss deshalb im eigenen Interesse des Staates entschieden wünschen, dass er die Macht des Vaters über seine Kinder nicht noch mehr schwächt und beschränke, als er es bereits getan hat." So erscheint es denn vollkommen berechtigt, wenn der Jude an den Tagen der Selbsteinkehr sich zunächst einmal darüber Rechenschaft ablegt, was ihm eigentlich noch der Begriff der Familie bedeutet. Es ist das vielleicht ein Gedanke, der weitab von den landläufigen Rosch-Haschonoh-Gedanken liegt. Allein da würden viele Schlacken verzehrt werden; man würde erkennen, dass all die Hüllen, mit welchen man die Menschheitsgeschichte umgeben hat, sehr fadenscheinig sind, dass die Ideale nicht in wirtschaftlicher Entwicklung, nicht in technischer Hochkultur, auch nicht im sogenannten Ausleben der Persönlichkeit geborgen sind. Man würde erkennen, dass alle Formen der Vergesellschaftung der Menschheit nur dann Bestand haben, wenn sie sich engstens an die erste Form derselben, an die Familie, anlehnen und derselben weitestgehende Betätigung gewähren. Messianische Zeiten? Gewiss, und der erste Schritt hierzu auf dem Wege würde es sein, wenn an Stelle eines Schlagwortes, mit dem man das zwanzigste Jahrhundert zu kennzeichnen versucht hat — das Jahrhundert des Kindes — ein anderes träte, und das müsste lauten: das Jahrhundert der Kinder. — — —

Nur darin liegt die Gewähr, dass aus dem Nebeneinander der Menschen auf dem weiten Erdenraum nicht ein Gegeneinander, sondern ein Miteinander erwächst. Denn auch hier schliessen alle Träume für das Zukunftsglück, für einen ewigen Frieden, an den Beginn. „Erfüllet die Erde". Nach der Erklärung des Nachmanides liegt darin der Hinweis darauf, dass der Weg des Menschen

[1]) Grosse, Formen der Familie S. 241.

über die ganze Erde führen soll, dass unabhängig von Klima oder Ertragsfülle einzelner Landstriche die Menschen überall ihren Wohnsitz sichern und finden sollen; gerade dagegen wollte das Geschlecht des babylonischen Turmbaues protestieren. Es waren Hamiten mit allem Besitz einer hochentwickelten technischen Kultur, mit vorwiegender Betonung der materiellen Interessen; deshalb glaubten sie auch, dass ihre nationale Zukunft an einen Boden geknüpft sei, der ihnen die Befriedigung dieser Interessen am sichersten gewährleistete; sie suchten und fanden denn Sinn der Weltgeschichte nur in Sinear, auf dem leichengedüngten Grab vergangener Welten. Allein der Wille des Allmächtigen war anders; in seinem Segen: Erfüllet die Erde war ein Ziel der Menschheitsgeschichte gegeben, welches unabhängig von ökonomischen Vorbedingungen erreicht werden kann. Gewiss kennt auch die jüdische Weltauffassung nationale Eigentümlichkeiten; sie erschöpfen sich, wenn wir unsere Weisen recht verstehen, darin, dass jedweder Mensch, jedwedes Volk vielmehr diejenigen Bedingungen schafft, unter denen es bei Anpassung an seine Heimat jenem gottgewollten Ideale nahekommt. Die Gegensätze der Völker, die Wiege ihrer blutigen Kriege, beruhen letzten Endes darauf, dass eigentlich ein Aneinandervorbeireden besteht. Es sind allezeit Spuren hamitischen Denkens, welche den Angreifer zu den Waffen rufen. Noch nie hat jemand geleugnet, dass auf Grund des geheimnisvollen Wechsels zwischen Werden und Vergehen, des Ausgleichs zwischen Geburts- und Sterbeziffern die Erde noch lange nicht von den Menschen erfüllt ist und dass von Uebervölkerung nur gesprochen werden kann im Hinblick auf eng umgrenzte Gebiete. Würde die Menschheit sich gegenseitig bewusst ausgleichen, um dem Segen: Erfüllet die Erde gerecht zu werden, so wäre dies allerdings eine in unseren Augen wundersame Kolonialpolitik, aber ein Segen wäre es. Vielleicht beschäftigt sich der eine oder andere Jude am Rosch-Haschonoh auch mit dieser „Utopie". Da wird er erkennen, dass bisher fast stets der Menschen Weg über die Erde von unnötigen Gegensätzen bestimmt, von den Marken des Hasses gekennzeichnet ist. Auch wir glauben an die Möglichkeit eines Hinaufwachsens der Menschheit, aber nicht über sich selbst, sondern lediglich zu ihrem ihr ursprünglich gegebenen Segensziel.

Sie hat noch einen weiten Weg bis dahin. Doch was vermag der Einzelne, wenn nationale Leidenschaften bis zur Siedehitze gesteigert, den friedlichen Nachbar daran hindern wollen, seinerseits die Erde zu erfüllen, und Krieg auf Krieg entfachen? Viel. Wenn der Einzelne auf seinem Lebensweg, wie er es in der Familie gelernt hat, die Gedanken der Selbstlosigkeit und Liebe walten lässt, wenn die Einzelnen, die solchem Segen leben, sich finden, dann leisten sie der Menschheit Grosses. Man mag das als Sklavenmoral stigmatisieren; letzten Endes ist es die Moral unserer Bibel. Und allezeit noch gab es ein Zweites in dem Weg des Menschen über die Erde, das war und ist die Tatsache, dass nach dem Gesetze לב מלכים ורוזנים ביד ה' (das Herz der Könige und Fürsten ist in der Hand Gottes), ganze Völker zum Vollstrecker der Strafe bis zur Vernichtung an denen gerufen werden, welche sich hemmend der Vollendung des Segens: Erfüllet die Erde entgegenstellen, sei es aus wirtschaftlichen Gründen, sei es aus missverstandenen nationalen Träumen. Des Menschen Irrweg aber begann damit, dass Menschenleben gering gewogen wurden im Verhältnis zu irdischem Gut.

So war es nicht gemeint, als der Allmächtige sein drittes Segenswort an die Menschheit sprach: „Und erobert sie." Es ist hier nicht unsere Aufgabe, Kulturgeschichte zu schreiben und den Weg zu zeigen, auf dem sich der Mensch zum Herrn der Erde gemacht hat und so allmählich die Lebensfürsorge um so sorgloser gestalten zu können glaubte, je mehr er sich die Kraft der Erde erschloss. Bekanntlich ein Irrtum, da im gleichen Mass, wie nach einem unheimlichen Vergeltungsgesetz, die Bedürfnisse steigen und entfesselte Erdgeister sich bitter am Glück des Menschen rächen. (Gleichwohl gestehen wir gerne, dass es eine verlockende, bisher ungelöste Aufgabe ist, die Kulturgeschichte an der Hand der Bibel zu schreiben; freilich fiele dieselbe ganz ausserhalb des bisher beliebten Schemas des Nacheinander der Fürsorgeformen, da beispielsweise Ackerbau, Viehzucht, Städtebau und Jagd gleichzeitig auftreten. Diese Beispiele liessen sich mehren und mancher ernste Vater wird am Rosch Haschono bei einem Rückblick auf die Anfänge der Menschheitsgeschichte mit Schrecken bemerken, wie sein Kind durch die Lehren der Kulturgeschichte in einen Gegen-

satz zur Bibel gebracht wird). Immerhin ist es sicher, dass eine Bedeutung des Segens וכבשוה, „erobert sie“, die Indienststellung der Erdenkräfte zum Gedeihen der Menschheit ist. Aber eben nur eine Bedeutung; sonst hätte das Wort bei Wiederholung des Segens an die Menschheit nach der Sintflut nicht fehlen dürfen. Denn sicher war ihr doch auch die Aneignung der Erde und Erdengüter als Aufgabe gegeben, auch ihr Leben ist bedingt von den Hilfsmitteln zum Dasein, welche die Erde gewährt. Und das dürfen wir auch bei ernstester Selbsteinkehr sagen, dass die Menschheit bei ihrem Weg über die Erde diesen Teil ihrer Bestimmung am Glänzendsten gelöst hatte. So weit uns bis jetzt technische Kräfte bekannt sind, wir haben sie alle unter das Joch gezwungen, wir haben gewaltige Probleme der Erdbezwingung aufgestellt und sie auch gelöst. Aber wiederum eine seltsame Verkettung; je mehr sich uns die Erde willig oder gezwungen erschliesst, desto mehr haftet die Erdenschwere an unserem Wesen. Schon Hirsch macht darauf aufmerksam, dass das dritte Segenswort nur dann einen Sinn hat, wenn es sich in den Dienst der ersten zwei Segensworte stellt. Und damit wären wir zur zweiten Bedeutung der Mahnung: „Erobert sie“ gelangt, wenn wir sie, den Spuren alter Weisen folgend, überführen in die Weisung: Ueberwindet sie. Das wäre dann das ideale Ziel des Menschheitsweges, von dem wir oben sprachen. Im Innern sich unabhängig gestalten von dem mehr oder minder willigen Entgegenkommen der Erde bei dem stetigen Versuche, sich dieselbe ganz zu erschliessen, fest in der Erde wurzeln und doch ihr sein Bestes nicht zu opfern, das wäre so recht der Mittelweg zwischen erdenfremder Asketik und froher Erfassung des Gedankens, dass eben über die Erde des Menschen Weg führet. Unmöglich ist ein solcher Zustand weder für den Einzelnen, noch für die Völker. Es müsste freilich den Formen der Vergesellschaftung der Menschheit ein etwas anderer Inhalt gegeben werden, allein es wäre gar nicht eine so grundlegende Umstürzung, wie man im ersten Augenblick wähnen möchte. Es müsste nur, wie uns Secharjah schildert, bei allem Bestand der nationalen Ideale ein Gesamtideal die Menschheit umfassen, sich zu bücken vor dem Ewigen und das — Suckothfest zu feiern. Das Fest, welches aus wohlgefülltem und wohlbewahrtem Hause den

Menschen in die Hütte führt, auf dass er zeige, dass er das Ziel seines Weges über die Erde anderswo sieht, als im Besitz und Genuss dieses wohlbewahrten und wohlgefüllten Hauses. Und diese Hütte wird ein Abglanz himmlischer Sicherheit sein, wenn auch bewohnt von sterblichen Menschen. Ein Traum dies alles? Ach nein, denn an jedem Versöhnungstag leben wir ihn. Da haben wir die Erdenschwere überwunden, obgleich nach heiligem Geheiss wir am 9. Tischri zu heilig freudigem Genuss uns fanden. So nahe bei einander wohnt Himmel und Erde. Da allerdings mögen wir auch träumen von der dritten Bedeutung des Segenswortes: Erobert sie, denn eine alte Erklärung erblickt darin die Verheissung der Auferstehung, von der Stunde der endlichen Erdüberwindung. Von der Erde durch die Erde zum idealen Wesen, welches in der ständigen Anbetung des Allmächtigen seine Vollendung erblickt, das ist der Weg des Menschen über die Erde.

Die Ahnung, von der wir Anfangs sprachen, dass der Strom der Weltgeschichte sich neue Bahnen sucht, zeigte uns lockend schöne Bilder. Gewiss mischen sich in die heissen Gebete der kommenden hohen Feste sehnende Wünsche nach dem Frieden. Möge aber dieser Wunsch nicht bloss das Aufhören des augenblicklichen Kampfes bedeuten, sondern jenen Frieden umfassen, der in der Erfüllung der drei Segensworte beschlossen liegt. Und dann wird der Weg des Menschen über die Erde ein sieghaft heiliges Walten sein.

P. K.

המקום ינחם אותך.

Ehe der Weise aus dem Hause der Trauer schied, sprach er das Gebet für ganz Israel. „Herr der Welt. mache frei und rette. befreie und hilf deinem Volk Israel aus Seuche und Schwert. aus Plünderung und Missernte, sowie aus allen Heimsuchungen. die über die Welt kommen können. Bevor wir rufen, erhörst Du uns. Gesegnet seist Du, der dem Sterben Einhalt zu gebieten vermag" (Kesub. 8b).

Lag in diesem Gebet auch ein Trost für die durch den Tod des geliebten Kindes Gebeugten? Sollten sie sich trösten mit dem Gedanken, dass der Tod eines Einzelnen, und wäre er uns auch noch so teuer, nichts bedeutet gegen die schweren Heimsuchungen, die eine ganze Welt oft treffen? Was bedeutet der Tod eines Menschen, wo die Seuche ganze Bevölkerungsschichten wegrafft, das Schwert das Opfer eines ganzen Volkes fordert, die Plünderung die Schwachen und Siechen selbst nicht schont und der Hunger in die Tiefen der Massen sich wühlt? Ein solcher Tröstungsversuch möchte das Bewusstsein menschlicher Ohnmacht wecken, das durch die Vergegenwärtigung all der mannigfachen Katastrophen, von denen das menschliche Leben heimgesucht zu werden vermag, sich alsbald von selber einstellt. Ein solcher Tröstungsversuch möchte jene stille Resignation erzeugen, die gewillt ist, sich in das Unabänderliche schon deshalb zu fügen, weil selbst das härteste Geschick noch milde und gnädig erscheinen mag, angesichts der schauerlichen Schickungen, die menschliche Phantasie auszudenken imstande ist. Das wäre jedoch ein Trost, vor dem gerade jüdische Anschauung nicht genug warnen zu müssen glaubt Denn das käme schliesslich auf den babylonischen Trost hinaus, der sich im Gefühl menschlicher Ohnmacht sagt: „Was kann man machen" (B. K 38a), und nicht bedenkt, dass sich in solchen Reflexionen im tiefen Grunde eine „Gotteshöhnung" birgt, die sich nur deshalb gegen Gottes Fügung nicht auflehnt. weil sie sich nur zu gut der menschlichen Schranken bewusst ist. —

Aber auch aus anderem Grunde täte man gut daran, den von Leid Getroffenen mit solchem Trost zu verschonen. Nicht soll das Einzelleid an Tiefe und Berechtigung einbüssen, auch wenn ihm das überwältigende Weh einer ganzen Welt gegenübersteht. Wollten doch jüdische Weisen uns gerade das Bewusstsein der dem Einzelleben innewohnenden Bedeutsamkeit wecken, wenn sie uns hinhorchen lehren auf den Schrei, der die Welt von einem Ende zum anderen durchzittert in dem Augenblick, da die Seele eines Menschen aus dem Körper scheidet (B. Rabba K. 6), — denn wer möchte ermessen, was ein Einzelleben der Welt bedeutet! Und so lange es nicht gelungen ist, den Sinn des Lebens restlos, zu ergründen, so lange vermögen auch Menschen die Bedeutung nicht zu werten, die das Leben des Gerechten für die Welt besitzt, dessen Tod zu verkünden יקר בעיני ה' selbst dem Weltenschöpfer so unsagbar schwer fällt. Jüdische Weisheit gebietet daher, warnend den Zeugen, die sich mit ihrer Aussage gegen das Leben eines einzelnen wenden, zu vergegenwärtigen (Sanh. 37 a), „dass die Vernichtung auch nur einer jüdischen Seele der Vernichtung einer ganzen Welt gleichkomme“, und dass jeder einzelne im Hochgefühl der ihm von Gott erwachsenen Menschenaufgabe Berechtigung und Verpflichtung besitze zu dem stolzen Wort „um meinetwegen ist die Welt erschaffen worden“ — sowie sie in Anlehnung an das singulare ונפל ממנו רב (Ex. 19, 21 Mechilta das.) in dem Fall eines יחיד, eines einzelnen, הרי הוא כנגד כל מעשה בראשית den Untergang einer ganzen Schöpfungswelt beklagt!

Jüdischer Trost will weder Resignation erzeugen, noch geht er darauf aus, die dem Schmerz innewohnende Berechtigung zu schmälern. Jüdische Tröstung erstrebt נחמה. R. Jochanan b. Sakkai war der Sohn gestorben. Die Schüler wollten ihn in seinem Schmerze trösten. „Hat nicht auch Adam sein Kind, nicht Ijob seine Kinder verloren, nicht Aron seine Söhne, nicht David sein Kind beweint, und sie alle haben sich getröstet“ (A. d. R. N. 14). „Habe ich nicht an meinem Schmerz genug, wozu mich noch an den Schmerz

anderer mahnen?" Wie die Schüler, so sprechen gar Viele unb glauben damit Trost zu wecken. Ihnen allen sagt des Rabbi Antwort in treffender Kürze, wie wenig der Hinweis auf fremdes Leid geeignet ist, נחמה zu spenden. Doch als R. Elasar b. Asarja zu seinem Lehrer hintrat und von dem Gut sprach, das einer seinem Nächsten anvertraut, von der Sorge, die diesen gequält, ob er das Anvertraute auch heil und unversehrt zurückgeben werde, und dass Kinder teure Güter seien, die Gott uns übergeben und zu deren Rückforderung Gott jeder Zeit das Recht zustehe (— dieselben Vorstellungen, mit denen auch die Gattin R. Meir auf den Tod der beiden Söhne vorbereiten wollte; s. Jalkut Mischle 31 —) da hatte der Rabbi als Antwort: בני נחמתני כדרך שבני אדם מנחמים „Du hast mich getröstet, wie Menschen zu trösten verstehen". Hat R. Jochanan diese Tröstung gebilligt, wie er die Tröstungsversuche der anderen verworfen? Wir meinen wohl. Denn es ist schon viel erreicht, und es liegt viel tröstliches darin, wenn Menschen in den schweren Augenblicken herbsten Trennungsschmerzes sich mit dem Bewusstsein durchdringen, dass es teure Pfänder göttlicher Liebe sind, an denen unser Herz gehangen, über die Gott keinen Augenblick das Bestimmungsrecht eingebüsst hat, und dass es schwerste Versündigung gegen die Gott zukommenden Rechte wäre, ihm das Anrecht auf Sein Gut auch nur im entferntesten schmälern zu wollen. Solche Erwägung ist dann aber auch gewillt, mit Ijob (K. 7) das Leben des Menschen auf Erden als Heeresdienst zu begreifen הלא צבא לאנוש עלי ארץ, in dem es gilt „alle Tage des Heeresdienstes zu harren, bis von Gott die Ablösung erfolgt" (Ijob 14), wo denn die Frage dann auch nicht mehr am Platze ist: weshalb gerade mich, weshalb jetzt, in dem Augenblick — der Führer ruft, der Führer gebietet, und mein ist der Gehorsam! Reicher Trost quillt aus solcher Lebensauffassung. Es ist der einzige Trost, den Menschen zu spenden vermögen נחמתני כדרך שבני אדם מנחמים.

Und doch, נחמה in tiefem Sinne ist es nicht. Denn nicht umsonst heisst נחם Trost und Reue zugleich: „beides

eine völlige Sinnesänderung in der bisherigen Ansicht über etwas. Man hat bisher etwas für Recht gehalten, sich vielleicht gar damit gebrüstet, sieht nun plötzlich, dass es Unrecht sei, und man sich dessen zu schämen habe: Reue. So würde wahrer Trost nur ein solcher sein, der den von einem schmerzlichen Leid Betroffenen zu der Überzeugung bringt, dass auch dies zum Heile gereiche, nicht wie der babylonische Trost spricht: „was kann man dazu tun, man muss sich in das Unabänderliche fügen", sondern das Bewusstsein belebt: würde man die Verhältnisse so durch- und überschauen, wie Gott sie durchschaut und überschaut, so würde man es nicht ändern, selbst wenn man es vermöchte" (Hirsch, Kom. Gen. 50, 21). — נחמה wäre demnach eine solche Sinnesänderung, die das Unbegreifliche begreift. Vermögen Menschen einen solchen Trost zu spenden?

המקום ינחם אותך lehrt jüdische Weisheit uns zum Trostsuchenden sprechen. Nicht menschlicher Trost, nicht was Menschen an Trostgründen vorzubringen wissen, המקום, Gott, der מקומו של עולם, der Träger ist alles Seins, in dem alles Seiende und alles Geschehen letzte Begründung findet, spende den Trost Dir, den Er allein zu geben vermag. — Gott tröste Dich עם שאר אבלי ציון וירושלים. Du bist nicht der einzig Untröstliche. Auch Zion ist untröstlich und weigert sich, menschlichen Trost anzunehmen (Jalkut Jes. 40), denn wie reichte menschliche Einsicht aus, um Zion restlos mit seinem ihm gewordenen schweren Geschick auszusöhnen? Und doch אנכי אנכי הוא מנחמכם tröstet Gott Zion! Gott braucht Zion nur einen Einblick in die grossen Zusammenhänge welthistorischen Geschehens zu erschliessen, die aus gotterleuchtetem Prophetenwort (Jes. 40ff.) so machtvoll ihm kommen, aus denen alsbald die Notwendigkeit seines leidvollen Geschicks und die grossen Heilesziele sich ergeben, die Gott mit seinem scheinbaren Erliegen unter Völkerwillkür rastlos erstrebt, und alles Leid verliert vor der Gewissheit künftiger Erlösung seine trübe Schwere, und die Trauer wandelt sich in der Anschauung dämmernder Welterhebung in freudvolle Hoffnung künftiger Glückseligkeit. —

Dieses אנכי אנכי הוא מנחמכם sichert aber allen Trostsuchenden göttlichen Trost. Denn wer das sinaitische אנכי (siehe Jalkut Jes. 51) von Gott hinnimmt und aus ihm allein sein Leben zu begreifen gewillt ist, dem bahnt dasselbe אנכי einen immer tiefergehenden Einblick in göttliche Waltungsweisheit und lässt ihn selbst dort, wo menschliche Beschränkung sonst stehen bleibt, mit göttlichem Auge das Schöpfungswerk als ganzes in seiner vollendeten Harmonie erschauen, die den Bruch nicht kennt und auch durch den Tod anSchöne nichts verliert, und wo menschlicheVernunft sonst das רע, das Böse schaut, begreift er mit Gottes Auge das טוב, das טוב מאד — und gewinnt mit der aus Gottes unergründlichem Erkenntnisquell strömenden Gewissheit den fröhlich heiteren Mut, zu dem טוב מאד der Schöpfung mit R. Meir das kommentierende זו המות hinzuzufügen! (siehe auch Hirsch. Kom. Gen. 1) המקום ינחם ein solcher Trost vermag aber nur aus solcher Gottesanschauung allein, aus Gott allein zu kommen. —

Ihn wollte auch der Weise (Kesub. 8b) den Gebeugten erschliessen, als er zu ihnen hintrat und אימא מלתא כנגד שבחו של הקב"ה der Beracha des Trostes das Segenswort vorausschicken liess, das vor allem zur Anschauung göttlicher Grösse und Allmacht lädt: הא' הגדול ברוב גדלו אדיר וחזק ברוב נוראות מחיה מתים במאמרו עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר בא"י מחיה המתים. „Grosser Gott, in der Fülle Seiner Grösse ist er machteinzig und stark, in der Fülle der von Ihm ausgehenden Furchtbarkeit weckt er die Toten durch sein Wort; übt Grosses unerforschlich, und wirkt Wunder zahllos —". Denn in keinem Augenblick ist es mehr geboten, Gottes Grösse, Stärke und Furchtbarkeit in ihrer ganzen unendlichen Erhabenheit sich zu vergegenwärtigen, als gerade dann, wenn menschliche Auffassung Gott das über alle Vorstellung erhabene Attribut der Grösse zu schmälern versucht wäre. Wo bleibt Gottes Furchtbarkeit, wenn heidnischer Übermut auf Heiligtumsstätte Orgien feiert? so las der Weisen Blick aus dem jeremianischen הא' הגדול הגבור (Jer. 32), dem das והנורא fehlt, wo Gottes Stärke. wenn sein Volk

unter der Willkür der Völker leidet, mochte Daniel gedacht haben, als er Gott הא׳ הגדול והנורא (Dan. 9) aber als גבור nicht sah, und doch schrieben Männer der Grossen Synode (Joma 69b) erst recht mit dem täglichen הא׳ הגדול הגבור והנורא die Mahnung an Gottes über allen scheinbaren Gegensatz in absoluter Grösse sich offenbarende Allmacht, an Gottes Menschen zur huldigenden Anerkennung weckende Furchtbarkeit uns ins Herz! Dieses הא׳ הגדול הגבור והנורא gilt es in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, wenn ein Trost uns wer, den soll, der נחמה völlige Sinnesänderung anbahnt.

Lasst uns, sprach der Weise, הא׳ הגדול Gott in seiner Grösse begreifen! Wäre aber Gott gross, wenn er nicht נאדר בקודש dauernd machteinzig in seiner über allen Gegensatz sieghaft sich erweisenden Grösse dastünde, wenn irgend etwas auf Erden sich ereignen könnte, was nicht Seinem tiefen, unergründlichen Weisheitsplane entspräche? נאור אתה אדיר (Ps. 76, 5) im Lichte geschaut muss Gott machteinzig sein, und wenn auch menschliche Beschränkung gar oft Seine über Tod und Erliegen sieghaft hinwegrettende Rechte vermisst, גואלם חזק ה׳ צבאות Gott bleibt der starke Erlöser, auch wenn Menschen unter der Wucht brechender Schikkungen erliegen. Gott ist gross und deshalb auch stark! ברוב גדלו אדיר וחזק die Fülle seiner Grösse sichert uns das Bewusstsein seiner machteinzigen Stärke! Lasst uns umlernen! Wo wir den Zusammenbruch schauen, lasst uns die Gewissheit gottgewollten Aufbaus ahnen, wo der Jammer uns ins Herz schneidet, von Gott gezogene Furchen begreifen, aus denen Heilessaat uns erblüht, und wo der Tod das Leben zu vernichten droht, מחיה מתים במאמרו mutig und stark das Gott huldigende Lied neuen, ewigen Lebens anstimmen! Aus נאדר בקודש aus der Anschauung göttlicher Machteinzigkeit ströme נורא תהלות die Tehilla eines Gott vertrauenden, weil Gott allein fürchtenden Sinnes. Wo aber Menschen Gott fürchten, verliert der Tod seine Schrecken, hört der Tod auf Tod zu sein, und ist תחית המתים eine Gewissheit: ברוב נוראות מחיה מתים במאמרו! Gott ist gross, ist stark, von uns allein gefürchtet —, unergründlich, wenn Er Grosses

wirkt, zahllos Seine sich uns offenbarenden Wundertaten" — Mit diesem שבח של הקב"ה trat der Weise an die Leidgebeugten heran, denn er wollte an eine Gottesanschauung mahnen, aus der die einzig wahre נחמה ihnen werde.

Und sprach dann zu den Trauernden: אחינו המיוגעים המדוכאים באבל הזה תנו לבבכם לחקור את זאת זאת היא עומדת לעד נתיב הוא מששת ימי בראשית רבים שתו רבים ישתו כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים אחינו בעל נחמות ינחם אתכם ברוך מנחם אבלים. „Brüder, gramgebeugt von dieser Trauer, wendet euren Sinn, dies zu begreifen, eine Wahrheit ist's, die bis ans Ende besteht — seit den Tagen der Schöpfung ist es derselbe Weg: Viele haben getrunken und werden noch trinken, und wie der Trunk der Früheren, wird auch der Trunk der Späteren sein — Brüder! der Herr der Tröstungen tröste Euch!"

Brüder! Wenn ihr nur Gott in seiner Grösse, Stärke, und Furchtbarkeit ahnend ergründen wolltet, Er müsste euch alsbald zum Herrn der Tröstungen werden! Ihr würdet Ihn in seiner Allmacht aber auch in seiner Allgüte schauen, würdet den Weg begreifen, den Er seit Schöpfungsbeginn Menschen in erziehender Liebe führt, ein Weg (נתיב = נדב vgl. Hirsch, Kom. Gen. 41, 6), der von Menschen freilich nur in freier sittlicher Selbstschulung erkannt und beschritten wird: Ihr würdet Gott schauen, wie er, seitdem er Menschen zu erziehen begonnen, כוס ביד ה' (Ps. 75, 9) einen Becher gegohrenen Weines in der Hand hält, מלא מסך ויגר מזה dessen Mischung gesättigt ist, wenn er ausschänkt aus ihm, wenn er Menschen schlürfen lässt aus ihm, der jene Mischung von Freud und Leid enthält, die nach Gottes Ermessen einzig und allein seinen Menschen frommt und zuträglich ist, und würdet euch sagen, dass wahres, restloses Leid אך שמריה ימצו ישתו כל רשעי ארץ Hefen, denen jeder Wein abgeht, nur Gesetzlosen, deren Erziehung Gott aufgegeben, zu teil wird (siehe Kom. auch Jalkut z. St.). — Ihr würdet schauen diesen Weg, würdet Gottes Kelch an die Lippen führen, und „ging auch euer Weg in totumschattetem Tale, ihr würdet nichts Böses fürchten": כי אתה עמדי Gott weist

euch den Weg, שבטך (אלו היסורין!) ומשענתך (זו תורה!) המה ינחמני (Ps. 23, 4) Sein erziehender Stab, Seine euren Blick und eure Anschauung klärende Wahrheit ינחמני wandelte euer durch Menschenvorstellung getrübtes Urteil und bahnte jene נחמה, jene völlige Sinnesänderung bei euch an, dass ihr, wo ihr sonst רע Böses nur empfandet, fortan אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי (das. V. 6) nur das Gute und das Liebe schautet, das Gott euch alle Lebenstage erweist, und wo Todesschatten sonst euch schreckten, ginget ihr den Weg, ישבתי בבית ה׳ לארך ימים, der euch mit heiterer Zuversicht heimführte in das Haus eures Gottes für alle Zeitendauer. Brüder! Wollt ihr nicht Gott also schauen, dass Er euch zum בעל נחמות werde? — —

So tröstete der Weise die Untröstlichen. Er hat diesen Trost für den einzig wahren gehalten. Darauf mochten wohl auch seine Worte sich bezogen haben, die er an die Genossen richtete, die gleich ihm Trauernde zu trösten gewillt wären: אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו שנ׳ כי ידעתיו למעו אשר יצוה את בניו וכו׳ אחינו בעל הגמול ישלם לכם גמולכם ברוך אתה מישלם הגמול „Brüder, so sprach er, die ihr Liebes erweiset, Söhne seid von Vätern, die Liebestaten erwiesen, die ihr festhaltet an dem Bunde unseres Vaters Abraham, von dem es heisst: Ich habe deshalb mein Augenmerk auf ihn gerichtet, damit er seine Kinder und sein Haus nach sich verpflichte, dass sie den Weg Gottes hüten, Milde und Recht zu üben, Brüder, der Herr der Vergeltung vergelte euch, was ihr geübt". — Hat er ihnen, hat er nicht damit uns allen bedeutet, dass man erst festhalten müsse am Bunde unseres Vaters Awrohom, wenn man Trauernden Trost spenden möchte, dass es erst gelte, gleich Awrohom den דרך ה׳ schauen und immer mehr begreifen, auf dem allein Menschen ein Leben der Pflichttat zu leben imstande seien, und auf dem allein ihnen immer grössere Klarheit für göttliches Wollen reife, die sie dann das Gute schauen lässt, wo menschliche Beschränkung sonst das Böse beklagt, und Lebensgewissheit selig empfinden lehrt, wo menschliche Torheit sonst auf Gräbern irdischer Hin-

fälligkeit jammert — ehe sie hintreten, um Trauernden Trost zu spenden! Denn המקום ינחם וכו' nur Gott, der Zions Trauernde tröstet, vermag auch die Träne zu trocknen, die um das Einzelweh geweint wird. —

J. Br.

Zweite Feldpredigt an die Zuhausgebliebenen.

Ein Jahr, wie ihr es alle noch niemals erlebt habt, liegt hinter euch. Seid ihr besser geworden in diesem Jahre? Was habt ihr getan, um das schwere Leid zu mildern, das zu Beginn des vergangenen Jahres über die Welt gekommen ist? Legt euch alle in diesen ernsten Tagen, beim Schall des Schotars, in der Zerknirschung der Bet- und Fastentage diese Frage vor.

Meint ihr etwa, ihr hättet nichts tun können, um das grausige Geschick zu lindern, abzuwenden, zu verkürzen? Wenn ein Strom voll Güte und Milde, voll Nachgiebigkeit und Liebe in diesen zwölf schaurigen Monaten einmal nur über die Menschen sich ergossen hätte, dieser furchtbarste aller Kriege wäre längst vorbei.

Gebete und Spenden reichen nicht aus, um ein Weltunheil zu bannen. Da muss schon aus den tiefsten Quellen der menschlichen Natur ein frischer Zug des Edelmuts und der Reinheit durch alle Schleusen des Vorurteils und Hasses brechen, soll mitten in diesem wahnsinnigen Kriegslärm eine Friedensbotschaft sich nur Gehör verschaffen können. Der ewige Friede setzt ewige Menschengüte voraus.

Erst im abgelaufenen Jahre hat sich uns die Natur des modernen Menschen offenbart. In einen Abgrund des Zornes, der Halsstarrigkeit, des Eigennutzes, der Grausamkeit liess uns dieser Weltkrieg schauen. Und ehe nicht durch Lärm und Rauch, durch Gier und Blut der Geist selbstloser Menschenliebe sich zum Lichte ringt, wird nicht Friede werden. Wer weiss, ob wir nicht einer angen Periode von einander ablösenden Kriegen entgegengehen!

Was haben wir nicht alles in diesem grausigen Jahre erlebt! Die ersten Monate des Krieges, als das Schreckliche, das inzwischen zur täglichen Gewohnheit ward, noch ein junges Erlebnis war, das Fortziehen der Jugend unter Trommelwirbel und Liedern, die endlosen, laubbekränzten Eisenbahnwagen mit den weinenden Frauen, Müttern und Kindern davor und dann die ersten Kriegsberichte und Verlustlisten, dieser ganze wilde Tumult, der jeden Einzelnen

wie ein rasender Sturmwind ergriff, um ihn aus ruhigem Behagen in eine Stimmung voll schauriger Grösse und ängstlichen Zweifels zu schleudern. und dann später die einzelnen Etappen im Kriegsgeschick unseres Vaterlandes, eine Kette von berauschenden Siegen und dämpfenden Rückschlägen, die Eroberung Belgiens, Nordfrankreichs, Polens, der Rückzug an der Marne, der Russeneinbruch in Galizien und ihre Verdrängung daraus, d eses ganze bunte Durcheinander von Freud und Leid, von Fahnenschmuck und Blutgeruch, von dekorirten Soldatenröcken und zerfetzten Soldatenleibern —: wir werden dieses entsetzliche Jahr unser lebenlang nicht vergessen.

Niemand ist unter uns, der an den hohen Festen nicht für irgend Jemand zu beten hätte. Mag es der Sohn, der Bruder oder ein sonstiger Verwandter sein, in den Gebeten des jüdischen Jahresbeginns wird sich in diesem Jahre tausendfach verstärkt das alte jüdische Leid um lindernden Trost zum Allerbarmer wenden. Denn gerade in den Bezirken, wo die jüdische Bevölkerung am dichtesten wohnt, hat dieser Krieg am furchtbarsten gehaust. Denkt darum, wenn ihr betet, nicht blos an Euch und die Euren, denkt auch an eure galizischen und polnischen Brüder. Denkt ferner auch an das heilige Land. Das Banner einer uns befreundeten Macht beschützt die Stätte, wo die stolzen Erinnerungen unserer Vergangenheit begraben liegen. Uns deutschen Juden ist das Glück beschieden, in unserer Palästinaliebe religiöse Andacht mit patriotischer Treue zu vereinen.

Andächtig kann nur der Bescheidene beten. Es muss aber schon Jemand von krankhaftem Dünkel besessen sein, wenn er im vergangenen Jahre nicht bescheiden wurde. Gewiss haben wir auch Grund stolz zu sein, wenn wir an die Fülle der deutschen Erfolge in diesem Kriegsjahr denken. Was deutscher Waffentrotz. deutsche Schöpferkraft, deutscher Ordnungssinn in diesen zwölf Monaten zuwege brachte, das ist die gewaltigste Erfüllung jenes Bibelwortes, mit welchem Gott die Erde zum Wirkensbereich der menschlichen Intelligenz erhob: Und bezwinget sie! Gleichwohl sind wir uns hierbei der Grenzen menschlicher Kraft und menschlichen Sehvermögens deutlicher als je bewusst geworden. Die Ordner des Feldzugsplanes, die Regler der Schlachten, die Ge-

stalter der Heere überschauen die Schar der Widerstände, welche drinnen und draussen den frei schweifenden Trieb ihres Willens und Könnens hemmen, während wir daheim mit ungeduldiger Spannung ihre Tagesberichte prüfen und als Mangel an Stosskraft deuten, was übermächtiges Jenseitswalten ist. Zum Kriegführen gehört neben Tatkraft und Mut auch Licht und Heil: Licht im Erkennen, Heil im Vollbringen. Und wenn David sagt: Der Herr ist mein Licht und Heil, vor wem soll ich mich fürchten, dann fragt nur euren Hindenburg, ob nicht auch er zu den demütigen Feldherrngedanken dieses Ellulpsalms mit inbrünstigem Amen sich bekennt.

Nur der Gottesfürchtige ist bescheiden. Zur Furcht vor Gott gehört vor allem Gehorsam gegen Gott. Gott gehorsam sein heisst aber nichts anderes als Gottes Gesetz erfüllen. Geht darum an den hohen Festen mit euch selbst zurate, wie es mit der Erfüllung eurer religiösen Pflichten bestellt ist.

Als der Krieg ausbrach, meinten viele Optimisten, dieser Krieg werde schon in der allernächsten Zeit unter dem Eindruck seiner unerhörten Vorgänge zu einer gründlichen Erneuerung des religiösen Lebens führen. Die Hoffnung trog. Die am Sabbath offenen Läden sind nicht geschlossen worden. Die während des Jahres unbenützten Bethausplätze werden nach wie vor nur an den hohen Festen besetzt. Auch im Kriegsjahre gab es Juden, die eine Mischehe schlossen und sich taufen liessen. Im Trefoessen wetteifern die Zuhausgebliebenen mit den ins Feld Gerückten. Und ob die geheimen Sünden aufgegeben wurden, ob die Ehen reiner und jüdischer wurden, ob all die Sünden geschwunden sind, die begangen werden unwillkürlich oder willkürlich, durch Herzensverstockung, aus Unwissenheit, durch Worte, die den Lippen entfahren, durch unanständige Worte, durch üble Gedanken, durch Verletzung der Keuschheit, durch Verunreinigung der Lippen, durch Spötterei und Frechheit, im Handel und Wandel, durch Lügen und Trügen, durch Zinsen und Wucher, durch buhlerisches Auge, durch stolzes Blicken, mit frecher Stirne, durch Missgunst und Bosheit, durch Leichtfertigkeit und Hartnäckigkeit, durch Klatscherei und Meineid, durch Menschenhass und Herzenstaumel — —: darüber

möget ihr euch, wenn ihr die Jom Kippur-Schemone Esre sagt, selber richten.

Mit dem Bewusstsein der Allmacht Gottes möget ihr an den heiligen Tagen zu den Stufen Seines Thrones treten. Es soll keine Phrase sein, wenn ihr betet: Du kennst alle Geheimnisse der Welt, die tiefsten Verborgenheiten alles Lebendigen; Du durchschaust alle Gemächer unseres Innern und prüfst Nieren und Herz; kein Ding ist Dir geheim, und nichts bleibt Deinem Blick verborgen. Derselbe Blick, dem die Geheimnisse einer zu neuem Sein unter den krampfhaften Wehen dieses Krieges sich emporläuternden Welt offenbar sind, der die verborgensten Schliche unserer Diplomaten und Strategen kennt, schaut auch in die Gemächer unseres Innern und prüft auch unsere Nieren und unser Herz. Von dem Ergebnis dieser Prüfung hängt es ab, wo und wann und wie der Finger Gottes die verschlungenen Fäden des Weltgeschehens entwirrt.

Wann dieser Krieg enden wird? Noch heute, wenn ihr auf seine Stimme hört. So geht denn hin lasset euch wie voriges und alle Jahre vom Thorawort und Schofarschall ins neue Jahr geleiten. Es gereiche euch zum Segen und nicht zum Fluche, zum Leben und nicht zum Tode, zur Sättigung und nicht zum Schaden. Amen!

R. B.

Die vier Fasten, eine göttliche Institution.

Von A. Neuwirth.

Die Feststellung, wer die vier Fasten, also das Fasten des vierten, fünften, siebten und zehnten Monats eingesetzt, verdien nicht nur von kultuellhistorischen sondern auch von praktisch-religiösem Standpunkte aus ein besonderes Interesse. Mit der Abhaltung dieser Kasteiungen bewahren wir uns die ethische Kontinuität mit unsren Ahnen; wir versetzen uns in ihre Lage, und fühlen, wie sie wegen ihrer Sünden bestraft, durch Reue vereint mit Fasten, die göttliche Strafe von sich abgewandt haben. Durch die Feststellung, wer diesen Brauch zuerst eingeführt, erfahren wir, dass viele Institutionen, die man gemeiniglich als rabbinische Einrichtungen anzusehen pflegt, tatsächlich auf Gottes Geheiss, durch die Propheten eingesetzt worden sind.

Die vier Fasten werden zuerst von dem Propheten Secharja erwähnt. Er kennt sie aber bereits als eine seit siebzig Jahren heilig gehaltene Institution; trotzdem wird sie früher nirgends erwähnt. Auch Secharja wurde nur durch eine Gelegenheit zur Erwähnung dieser Sitte veranlasst. Nachdem nämlich der Bau des zweiten Tempels vollendet war, wurde er angefragt, ob man noch weiter fasten solle. Und doch ergibt sich bei einer näheren Betrachtung der secharjanischen Stelle, dass die ursprüngliche Einsetzung auf Gottes Geheiss durch Propheten Mund, bewirkt wurde.

Wir lesen: וישלח בית אל · · · לחלות את פני ה׳ לאמר אל הכהנים · · · ואל הנביאים לאמר: האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים? Beth-El sandte um Gott anzuflehen und bei den Priestern und den Propheten zu fragen: soll ich noch weiter im fünften Monat weinen, soll ich mich enthalten, wie ich dies viele Jahre getan habe? (Sech. 7, 2). Die Tatsache, dass die Gola sich veranlasst sah, wegen der Aufhebung der Fasten bei den Priestern und Propheten anzufragen, bezeugt deutlich, dass diese

Sitte für göttlich angesehen wurde, denn sonst müsste man ja nicht durch den Propheten bei Gott anfragen lassen. Erst so begreift man ja auch, wozu die Fragenden sich an die Priester wandten. Der Hohepriester vermochte nämlich Aufschluss zu geben (vgl. Ex. 21, 6; Jer. 2, 8; Ez. 7, 26). Auch gehörte nach Jecheskel zu dem Amte des Priesters, dass er: „בכל מועדי ישמרו ואת שבתותי יקדשו" „alle meine Festtage bewachen, meine Sabbathe heiligen solle". Demnach war der Priester dazu bestellt, die Feste zu überwachen. Nun wird aber auch der Fasttag ein „מועד" genannt (vgl. Hos. 9, 5; Threni 1, 15 und Taanith 29a).

Ferner wenden sich die Fragenden, vor ihrer Anfrage an Priester und Propheten, mit einem Flehen zu Gott. „לחלות את פני ה'" „Gott um Gnade anzuflehen". Demnach müssen die Fragesteller der Ansicht gewesen sein, Gott selbst habe diese Fasttage befohlen. Sie flehen nun zu Gott, dass Er von seinem Zorn, der zur Bestrafung des Volkes und infolgedessen zur Einführung der Fasttage, als Zeichen der Reue führte, ablasse. Erst danach wandten sie sich an die Priester und Propheten, um von Gott einen Bescheid zu erhalten. Diesem entsprechend, erteilt auch Secharja nicht selbst eine Antwort, sondern erwartet von Gott eine Vision. Erst Gott musste bestimmen, ob weiter gefastet werden soll oder nicht.

Noch überzeugender erweist sich der göttliche Ursprung der vier Fasten aus der Antwort, die der Prophet im Namen Gottes den Fragenden gibt. אמר אל כל עם הארץ ואל הכהנים לאמר כי צמתם וספוד בחמשי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתם אני וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האוכלים ואתם השותים? (ib.) Sprich zum ganzen Volke des Landes, wenn ihr seit siebzig Jahren im fünften und siebten (Monat) gefastet habt; habt ihr denn für mich gefastet? Wenn ihr esset und wenn ihr trinket, seid denn nicht ihr die „Esser und ihr die Trinker?" Der Prophet macht somit den Leuten wegen ihrer Anfrage einen schweren Vorwurf. Im „N a m e n G o t t e s" hält er ihnen vor, ob denn Gott diese Fasten verursacht; waren sie es nicht selbst? Wenn man isst und trinkt, hat doch nur der Geniesser und nicht etwa der Zureicher oder Koch den Nutzen davon? Gott hat ja vor diesem Fasten ganz andre Forderungen an Israel gestellt. „Ein wahres Recht sollten sie

richten, Liebe und Barmherzigkeit einer an dem andren üben". Die Erfüllung dieser Forderungen hätten die Landesplage verhindert und demzufolge auch die Einsetzung der Fasten. Aus diesen Worten geht klar hervor, dass Gott die Einsetzung der vier Fasten den Gottesmännern befohlen hat.

Secharja gibt eine zweite Antwort, aus der das Gleiche hervorgeht. Sie lautet: כה אמר ה' צ' צום הרביעי וצום החמישי וצום הי' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים. „So spricht der Herr der Heerschaaren, das Fasten des vierten, fünften, siebten und zehnten Monats wird dem Hause Juda zur Freude, zur Wonne und zu Festtagen werden". Hier wird nun im N a m e n G o t t e s versichert, diese Fasttage werden einst zu Festtagen werden. Diese göttliche Versicherung ist nur dann recht verständlich, wenn auch die Einsetzung von Gott veranlasst wurde. Dies ist umso wahrscheinlicher als der Prophet im N a m e n G o t t e s die Abhaltung dieser Fasten den Fragenden prophezeiht, bis unter Israel „האמת והשלום יאהבו" bis Wahrheit und Frieden einander lieben werden.

Kol Nidre.

Die Abendschatten senken sich. Die Nacht des grossen Tages zieht herauf. Wo nur auf weitem Erdenrund jüdische Seelen atmen, ergreift tiefer, heiliger Ernst jeden Gedanken, und in andachtsvoller Weihe sind die Gemeinden versammelt. Festtags-Sterbegewänder hüllen die Glieder, dass sie mahnen an Tod und wecken zum Leben. Denn was wäre unser Leben, wenn Jom Hakippurim ihm fehlte, wenn nicht das Füllhorn göttlicher Gnade mit diesem Tage Verheissung und selige Gewissheit in das Herz uns träufelte, dass noch Reinheit möglich, wo die Sünde ihre dunklen Spuren gezogen, dass göttliches Verzeihen und himmlische Sühne ewig bereit seien hinwegzuräumen, was dem Aufbau neuen, reinen Lebens sich hindernd entgegenstellen möchte. Heiss und übervoll quillt es aus dem Herzen, dem die Sehnsucht nach solchen Gütern noch nicht erstorben. Welcher Dichtermund wäre begnadet genug, dass er Dolmetsch wäre der erwartungsvollen Gefühle, der überströmenden Empfindungen, mit denen jüdische Herzen Jom Kippurim empfangen! Blieb es Jehuda Halevis fortreissendem Schwung, Kalirs Gefühlsinnigkeit, R. Schimeons leichtfliessender poetischer Ader vorbehalten, die heilige Stille zu lösen mit den Harmonien ihres Liedes und dem Flügelschlag ihrer gedankenvollen Rede? — Dort stehen die Führer der Gemeinde, aus ihrem Munde ergeht die Proklamation des Tages nüchtern und kurz: בישיבה של מעלה —

In eine strenge und deshalb grosse Zeit lenkt sich unser Blick, in eine Zeit, da der צבור-Gedanke noch allmächtig lebte, da der einzelne als Glied der Gemeinschaft sich fühlte und die Gemeinschaft ihrer Glieder sich bewusst war: eine Zeit, die noch kräftig empfand, zu welch grosser, heiliger Aufgabe die Kehilla ihre Glieder vereinte. Die Hinterlassenschaft einer grossen Vergangenheit galt es einer noch grösseren Zukunft in Reinheit zu vererben, auf die Mitträgerschaft des einzelnen musste sie zählen,

auf das Bewusstsein seiner Zugehörigkeit zur Gottesgemeinde musste sie rechnen. Und deshalb verstand sie auch mit der ihr innewohnenden, von Gott ihr verliehenen Machtfülle den zur Pflicht zu rufen, der durch Auflehnung oder gar durch Pflichtverletzung den geheiligten Bestand der Gesamtheit zu bedrohen schien. Das Wort der begeisterten Gottesführerin (Rich. 5, 23): אורו מרוז אמר מלאך ד׳ ארו ארור יושביה כי לא באו לעזרת ד׳ לעזרת ד׳ בגבורים, das den Unsegen über das Haupt derer aussprach, die ihren Beistand den Helden im göttlichen Kampfe versagten, tönte ihr ins Ohr, wenn sie sich erhob, um durch חרם, um durch נדוי, durch zeitweiligen Ausschluss den Pflichtvergessenen an seine Pflicht zu mahnen. Wer עבר על דברי תורה או על דברי חכמים, verfiel dem נדוי, den verstand das צבור von sich auszuscheiden, bis er den Weg zur Pflicht zurückgefunden, und verwehrte ihm jede Teilnahme an religiöser und sozialer Gemeinschaft, und אסור לצרפו לכל דבר שבקדושה lautete die strenge Weisung. Sie schloss ihn aus nicht aus Engherzigkeit und Härte, nicht nur aus berechtigter Selbsterhaltungspflicht, sondern weil sie sich gegen das alle zur gegenseitigen Verantwortlichkeit verpflichtende כל ישראל ערבין זה לזה zu versündigen fürchtete — und wartete auf seine Rückkehr.

Auf solche Glieder lenkt sich der Blick der Gemeinde, wenn der Abend anbricht, der den grossen Tag uns bringt, ob sie kommen, ob sie den Weg zurückfinden zur Pflicht. Sie müssen und sollen kommen. Denn was wäre der תענית, wenn פושעי ישראל an ihm fehlten (א״ר שמעון חסידא כל תענית צבור שאין בו מפושעי ישראל אינו תענית, כריתות ו׳): wenn er die Fernen nicht mehr zu wecken verstände, wenn die Thanith-Mahnung ihr דרשו ד׳ בהמצאו vergeblich ergehen liesse und das יעזוב רשע דרכו kein williges Ohr mehr fände! Und gilt dies von jedem Thanith, wie erst vom Jom Hakippurim mit seinem welterlösenden Weckruf! אינו תענית Er wäre kein Thanith! שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סמני הקטרת (das.) denn wenn die hohepriesterliche Hand mit dem קטרת vor dem עדות באהל מועד, vor dem Ideal jüdischer Lebensheiligung huldigende Hingabe gelobte, durfte auch das ätherisch minderwertige חלבנה nicht fehlen, damit auch ihm, von weihender priesterlicher Hand ergriffen, im innigen Verein mit den anderen Ingre-

dienzien jüdischer Lebenshuldigung köstlicher Wohlgeruch noch entströme, und nicht umsonst wies Abaj (das.) auf das Prophetenwort (Amos 9) hin, das den durch den Gottesnamen geeinten Bund aller Menschen auf Erden als anzustrebendes Hochziel weist — und der Ruf sollte an die Fernen nicht ergehen, wenn auf weitem Erdenrund die Glieder der jüdischen Volksgemeinschaft um ihren Gott sich einen, und die Führer der Gemeinden nicht hintreten und sprechen: אנו מתירין להתפלל עם העבריינים „wir gestatten die תפלה, gestatten, dass wir im Verein mit Gesetzesübertretern zum Gebet uns einen“? —

Doch nicht zerfliesst der jüdische Gedanke in Weichheit, nicht lassen die Genien des Jom Hakippurim, nicht lassen die Gedanken der Versöhnung und der verzeihenden Liebe zurücktreten, was das Jahr geschieden und die Notwendigkeit getrennt, nicht spricht der Geist weichlicher Tränenseligkeit aus dieser Aufforderung, vielmehr: בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה — auch um Gottes Thron schweigt nicht das lebendige Wort des Gesetzes, das Gesetz, das auf Erden seine Träger hat, findet auch in Seiner Nähe himmlische Verkünder, und glücklich die menschliche Seele, die zu ihnen einst gezählt und teilhaftig wird יושב בישיבה של מעלה (vgl. B. M. 85 כל המלמד בן חברו תורה זוכה ויושב בישיבה של מעלה) — „Es ist der Wille der das Gesetz erforschenden Kreise um Gottes Thron und hier auf Erden“ על דעת המקום ועל דעת הקהל „im Sinne unseres Gottes, im Sinne der Gemeinde“, in ihrem Sinne, in ihrem Auftrag künden wir אנו מתירין להתפלל וכו', das Gesetz will es, Gott will es, die Gemeinde will es: sie mögen kommen und mit uns beten! —

Der Führer schweigt. Und dann hebt es an: Auf leisen Wellen flüsternder Scheu nahen die Boten, des Herrschers Ankunft zu künden, und ihrer Töne schmelzende Innigkeit und schwellende Kraft entlocken die Träne der Reue und entfachen den Mut in der Brust, denn immer lauter und immer zuversichtiger dringt ihre Botschaft zu Herzen, dass er nahe, um die Verzweiflung zu bannen und die Hoffnung zu wecken, dass er aufrichte, die an ihn glauben, dass er beselige, die ihm vertrauen — Wie viele verlorene Söhne des jüdischen Stammes haben unter der Wucht dieser Töne den Weg gefunden zum Vaterherzen, wie vielen, denen

an Kraft es gebrach, zerrissene Fäden von neuem zu knüpfen, haben sie die Sehnsucht geweckt nach der Heimat, der verlorenen, längst entschwundenen? Ists stürmisches Pathos einer leidenschaftlichen Sehnsucht, dem diese Töne dienen, ists berauschender, rhetorischer Klang oder weihevoller Erguss dichterischen Gefühls, dem die Musik der Töne Zauberkraft verleiht? Kein Dichter spricht. Ist die Poesie des Jom Hakippurim zu mächtig, dass sie des Dichters Wort verschmäht und auch der nüchternsten Rede mächtigen Schwung und fortreissende Kraft verleiht? Doch nein. Wir vernehmen die Rede der erhabenen jüdischen Seele, wir lauschen den Worten der ergreifendsten Jom Kippurim-Predigt. —

Lesen wir. כל נדרי „Gelobungen, durch die wir Gegenstände dem Heiligtum, der Mizwa geweiht“ ואסרי וחרמי „Gelobungen, durch die unser Willen gebunden (Gegenstände sollen uns אסור sein, als ob sie קדש wären), einerlei ob wir den Gegenständen אסור-Charakter schlechthin oder gar חרם-Charakter beigelegt, וקונמי וכנויי oder den Charakter des קודש, auch wenn bei der Gelobung nicht קודש-Bezeichnung sondern קונם „durch Volkssprache umlautende Ausdrücke“=כנויים gebraucht wurden (s. Hirsch Com. Num. 30, 3) —

oder קנוסי, Verpflichtungen, die wir uns auferlegt,

oder gar שבועות (נדר שבועה) „Gelobungen, die wir als Eid gesprochen (durch die wir unsere Persönlichkeit für die Erfüllung unseres Gelübdes eingestzt),

Gelübde, דנדרנא „die wir gelobt, die wir beschworen, die zum Bann wir erhoben, durch die wir unserem Willen Fesseln gelegt“ — das Wort, das bis dahin auf das zurückliegende Jahr geblickt, bricht plötzlich ab — מיום כפורים זה וכו' „Gelübde, die wir geloben sollten, von diesem יו"כ bis zum kommenden, sie alle, wir bereuen sie, sie alle seien daher gelöst (שרן), aufgegeben (שביקין) und fahren gelassen (שביתין), seien nichtig (בטלין) und für nichtig erklärt, nicht wohne Festigkeit ihnen inne (לא שרירין), noch sollen Bestand sie haben (ולא קיימין): unsere Gelöbnisse seien keine Gelöbnisse, unsere Eide — keine Eide!“

Wie? Sollte es wahr sein, dass das jüdische Volk seinen grossen Tag im Jahr damit eröffnet, dass es tötet, was heilig sein sollte unter Menschen, tötet, was das ihm offenbarte Gotteswort

einst unter dem Beben einer ganzen Welt verkündet? Sollte es möglich sein, dass je solches diesem Volke zugetraut werden konnte und ihm sein grosser Tag, der von je sein Stolz ihm gewesen, in den Schmutz gezerrt, um seine Herrlichkeit gebracht werden durfte? O, es darf uns nicht wundern, wenn Neid und Bosheit das Heiligste ihm antastet und den Stolz seines Bewusstseins ihm zu rauben sich unterfängt! Denn Wahrheit bleibt es: Das jüdische Volk hat die Welt die Heiligkeit des Wortes gelehrt! Sein Leben ist aufgebaut auf Heiligkeit des Wortes, sein Wort ist es selber!

Sein Wort hat seine Geschichte begründet — das נעשה ונשמע war keine Lüge! Seinem Worte verdankt es seine Ewigkeit, sein Wort hat die Kinder ihm erzogen, die Heiligkeit seines Wortes bürgt ihm für die Wahrheit seiner Tradition — das Volk der תורה שבע"פ bricht nicht die Wahrheit! Sein Wort gründet ihm seine Ehen, die heiligen, gottgewollten, gottgeadelten und בעון נדרים בנים מתים, מתה אשה של אדם sprechen seine Urkunden (Sabb. 32): wer das Wort nicht heiligt, darf nicht Kinder besitzen, denn er vermag sie nicht Gott zu erziehen, ihm darf die Frau nicht leben, die er durch das gelobende, heiligende Wort sich angetraut — Und diesem Volk, das stolz ist auf sein Wort, wagte man je solches anzusinnen?

Heilig ist ihm sein Wort, seine Persönlichkeit ruht in ihm. Das bürgt für seine Erfüllung. Und nur das unbedachte, unüberlegte, sich, die eigene Person verpflichtende Wort unterliegt der Prüfung und kann, התרת נדרים, wenn als unüberlegt erkannt, als solches bezeichnet, nicht gelöst, nein, erkannt werden! (s. Com. Hirsch Num. 30).

Was aber unsere כל נדרי-Erklärung will? Sind's zurückliegende נדרים — wofür die Fassung im Eingang auch spricht —: R. Tam trägt Bedenken, ob solcheGelobungen unter dieserFormulierung überhaupt Berichtigung erfahren können, und setzt dafür מיום הכפורים זה עד יו"הכ הבא עלינו לטובה und denkt an Gelübde, die im Laute des kommenden Jahres dem Munde unbewusst entfahren könnten, um dann vergessen resp. unbeachtet zu bleiben, während Gelobungen, mit Bewusstsein gesprochen, ihre Gültigkeit behalten würden. — Und dreimal, mit immer steigender Kraft setzt Kol Nidre ein, um

das gedankenlos gesprochene Wort in seinen Folgen von vornherein aufzuheben: ein solches Wort — als sei es nimmer gesprochen! Doch weshalb gerade im Augenblick, da die Abendschatten des Jom Hakippurim sich senken?

Bange zittern Israels Gemeinden bei dem Gedanken, ob ihre einzige Waffe ihnen noch unversehrt geblieben. Vor Gott treten sie: Unsere Väter, wenn sie gesündigt, konnten mit Opfern Dir nahen, mit Opfern aussprechen, was ihr Herz bewegt, was ihren Willen erfüllt, doch wir עניים אנו אין לנו להביא קרבנות in unserer Armut stehen wir vor Dir — darauf Gott: דברים אני מבקש שנ' קחו עמכם דברים „Euer Lippenwort ist euch geblieben“, und müsste Israel auch dem Wurme gleich sich unter den Fusstritten der Völker krümmen, sein Gotteswort hat ihm zugerufen אל תראי תולעת יעקב, und wie der Wurm mit seiner nagenden Waffe auch die stärkste Zeder zu Falle bringt, כך אינם ישראל אלה תפלה so verfügt auch Israel in seiner תפלה über eine Waffe, mit der es seine stärksten Feinde schliesslich überwindet (Mechilta 14,10). Sein Gebet verleiht ihm den Sieg! Sein Gebet, das Gott den ewigen Treuschwur stets auf's neue gelobt! — Wie, wenn aber auch diese Waffe ihm entsinkt, weil es in Leichtsinn sie missbraucht? Ist denn nicht jede תפלה ein Gelöbnis, das den Sinaischwur erneuert und sich seiner Forderungen immer von neuem bewusst wird? Wehe, wenn die תפלה Lippenwort bleibt, sie, die ihren Wert nur erhält, wenn „der Wille in der Hand liegt“ (Than. 8. משים נפשו בכפו), wenn der Wille von Anfang an auf die Tat gerichtet ist und sie bezweckt (שנ' נשא לבבנו אל כפים)! Was ist aber eine תפלה im Munde eines Menschen, dem die Unverbrüchlichkeit des Wortes nichts mehr gilt? Jedes unerfüllte Gelübde macht den Mund unfähig, fortan zu Gott das Gebet zu erheben, jedes Gelübde, das vergeblich auf seine Erfüllung harrt, raubt fortan auch dem Gebete seine Kraft, raubt ihm seinen die Menschentat Gott weihenden Charakter!

Unverbrüchlich sollen Menschen ihr Wort erfüllen. Ihr Wort sei ihnen ein Heiligtum, in ihrem Wort lebe ihre Persönlichkeit, mit dessen Tötung ihre Würde, ihre Hoheit für immer begraben wäre — לא יחל דברו nicht kraftlos, nicht der Entheiligung verfalle ihr Wort! Nur Gott — vielleicht das stolzeste Wort, das die

Weisen je zu sprechen gewagt — warte, dass Menschen das Wort ihm lösen, ihn veranlassen, dass das Wort, das Vernichtung über sie gesprochen, wirkungslos, kraftlos bleibe! Und so lange unser Wort uns ein Heiligtum bleibt, lässt Gott sich bereit finden (ויחל משה, התיר נדרו של יוצר), selbst über ein bereits beschlossenes Verhängnis verzeihend hinwegzusehen — und Israel sollte nicht zittern, wenn die Abendschatten der Kol Nidre sich senken?

טוב אשר לא תדור spiel nicht mit deinem Wort! Achtest du nicht dein Wort = Deine Persönlichkeit, du achtest auch bald nicht mehr den Eid = deinen Gott, und nichts in der Welt vermag dein Verbrechen zu sühnen אין לו מוחלין לעולם — und Israel sollte nicht bange zittern, wenn die Abendschatten der Kol Nidre sich senken?

Mit seinem Heiligsten, seinem Wort, mochte es gespielt haben, alles, woran sein Sehnen heiss sich klammert, sein Gebet, sein Weib, sein Kind, die teuersten Güter stehen ihm auf dem Spiel, und Israel sollte bang nicht zittern?

So ist's heilige Gewissenhaftigkeit, die aus seiner Kol Nidre-Kundgebung fliesst. Wehe, was Unverstand, was böser Wille aus ihr zu machen sich erkühnt! Als ob eine jüdische Gemeinde, ein einzelner in ihr sich damit Verpflichtungen anderen gegenüber entziehen wollte und damit — wehe, dass es je ausgesprochen werden durfte — der Lüge, dem Falscheid den Mantel umzuhängen sich getraute! Die heiligste Weihe, der reine, göttliche Hauch sittlicher Hoheit erfüllt den Augenblick, da auf weitem Erdenrund ein Volk der Heiligkeit seines Wortes, der Unverbrüchlichkeit seiner Lippenäusserung sich in seiner ganzen Schwere bewusst wird, und die Dummheit und Ruchlosigkeit dürfte wagen, die heilige Stille zu entweihen, mit der eine aufhorchende Welt die Proklamation menschlicher Grösse in anbetender Scheu vernimmt? —

In seiner Armut und Schwäche steht Israel vor seinem Gott und vermag nur ein Gut weihend Ihm zu erheben לקח טוב! Wehe, wenn auch es befleckt ist —

O, habe Zutrauen zu unserm Wort! Und sollte unserem irrenden, träumenden Sinn je ein Wort entfahren sein, unser selbst nicht bewusst, lass es ungesprochen sein! Und wenn auch die

Halacha zweifelnd erwägt, in wieweit unserem Kol Nidre gesetzliche Folge innewohne, ob sie überhaupt den Bedingungen entspreche, denen התרת נדרים unterliegt — vor Gott treten wir hin, und ehe unser Mund zum Gebet sich öffnet, sprechen wir es aus, dass wir ernst machen wollen mit dem, was fortan unsere Lippe bewegt. Und sind es auch trockene, dürftige Worte, mit denen die Formel unseres Kol Nidre halb auf Vergangenes (im ersten Teil), halb auf Künftiges (מיום כפורים זה עד וכו׳) schauend, in immer steigender Eindringlichkeit den Weckruf von der Heiligkeit des Wortes in das erschauernde, erbebende Herz des jüdischen Volkes zu singen sich anschickt, wer beugte sich nicht verehrungsvoll vor der Hoheit des jüdischen Gemüts, dem unter seiner Wucht die warmen Tränen fliessen? — Kol Nidre mit seinen trockenen, dürftigen Worten ist תפלה, תפלה im hehrsten Sinne des Wortes, und wahrlich, keine packendere Predigt, keinener greifenderen Text hätte der Väter Brauch den Sängern des jüdischen Volkes reichen können, dass sie singen mögen von des Jom Hakippurim Heiligkeit und Weihe in Tönen hinschmelzender Sehnsucht und klagender Innigkeit und doch wachsender und immer mehr schwellender Kraft. —

Das Bewusstsein der dem menschlichen Wort innewohnenden Bedeutungsschwere, die Erkenntnis מות וחיים ביד לשון (Mischle 18), dass das Wort zu töten und Leben zu wecken vermag, fliesst aus der in dem Kol Nidre liegenden heissen Bitte, dass Gott hinwegschauen möge, wenn je irrend und unbewusst wir unser Wort missbraucht. — Hat aber nicht Gott seine mächtige סליחה verheissen auch dort, wo das unbedachte Wort Tod um sich verbreitet? Der Ausspruch der Führer hat den Bestand des ganzen Gottesgesetzes in Frage gestellt: וכי תשגו וכו׳ „Ihr könntet in den Irrtum geraten, dass nicht das ganze Gesetz mehr zu beobachten sei“ (Num. 15, 22ff) und die Gemeinde folgt dem theoretischen Irrtum mit der Tat — ונסלח לכל עדת בני ישראל וכו׳ כי לכל העם בשגגה „Gott verzeiht der ganzen Gemeinde, verzeiht ihnen allen, denn durch Unachtsamkeit kam es dem ganzen Volke zu“ ונסלח! Nicht soll durch die Folgen eines unbedachten Wortes Israels heilvolles Gedeihen, Israels heilvolle Zukunft in Frage gestellt sein, Gottes סליחה wird dem irrenden Menschen zu teil! —

Sieghaft tönt das ונסלח לכל עדת בני ישראל über die Gemeinde hin und füllt ihr Herz mit stiller Glückseligkeit und unendlicher Stärke, da des Jom Hakippurims wunderreiche Segensfülle ihr sich erschliesst, und hebt sie sonst den Freudenbecher, mit Wein gefüllt, huldigend dem יום טוב entgegen, füllt sich nicht auch in diesem Augenblick unser Lebenskelch mit dem köstlichsten Gut göttlicher Gnade, und unseren Lippen sollte nicht freudig und ernst, selig und stolz die ברכה entströmen שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה?

So rüsten sich Israels Gemeinden, da die Abendschatten der Kol Nidre sich senken.

J. Br.

Reinlichkeit und Reinheit.

Seitdem wir mit Russland im Kriege stehen, sind unsere polnischen Glaubensgenossen aus dem Dunkel, das sie bisher weiten Kreisen unsichtbar machte, weiter herausgetreten, als manchem unter unseren deutschen Glaubensgenossen lieb ist. Man empfindet es in jüdischen Kreisen vielfach als einen dem Judentum zugefügten Affront, wenn man immerfort hört, wie in einem Atemzuge von Polens unwegsamen Strassen, Polens Schmutz, Polens Ungeziefer und Polens Juden geredet wird. Polnische Unsauberkeit und polnisches Judentum haben sich in der Vorstellung gar Vieler zu einem so untrennbaren Begriff verbunden, dass schon die Rücksicht auf den guten Ruf des Judentums gebieten müsste, einen dicken Strich zu ziehen zwischen deutschen und polnischen Juden, wenn diese Scheu vor unseren polnischen Glaubensgenossen nicht eben auf Vorurteile zurückginge, deren Zerstörung ebenso schwierig wie notwendig ist.

In unseren heiligen Schriften kehren oft zwei Ausdrücke wieder, die nicht immer scharf auseinandergehalten werden, jedoch

im Ursprung durchaus verschiedene Bedeutung haben: נקיות und טהרה. Wir wollen נקיות mit Sauberkeit, טהרה mit Reinheit übersetzen, obwohl sich auch im Deutschen eine scharfe Abgrenzung dieser beiden Begriffe nicht immer durchführen lässt. Für Sauberkeit können wir auch Reinlichkeit sagen. Wer ist nun reinlich und wer ist rein? Reinlich ist Jemand, der seinen Körper der von der Hygiene geforderten Behandlung unterwirft, ihn sauber hält und auf ein gefälliges Aussehen seines ganzen äusseren Ichs bedacht ist. Als rein werden und wollen wir erst Den bezeichnen, der neben dem Körper auch die Seele pflegt, der nicht blos auf die Vorschriften der Hygiene und Kosmetik hört, sondern auch für die Gesunderhaltung seines inneren Ichs, für ausreichenden Schutz seiner geistigen Persönlichkeit sorgt.

Reinlichkeit ist ein schwankender, wandelbarer Begriff. Es giebt eine Geschichte des Badewesens, die uns erzählt, dass die Gepflogenheit des regelmässigen Badens in alter Zeit eine nur bei Wenigen heimische Luxusübung war. Auch die Sorge für frische Luft in den Wohnräumen hängt mit den Erkenntnissen unserer heutigen Hygiene zusammen. Der Salon der Königin Elisabeth war so schlecht ventiliert, dass kein moderner Mensch sich darin hätte aufhalten können, ohne ohnmächtig zu werden. Auch beim Waschen der Wäsche war man früher nicht so gründlich wie heute. Daher meint der Verfasser des ערוך השלחן in seinen Bemerkungen zu Jore Dea Kap. 190, dass alle Vorschriften, die sich an den Nidda 56a ausgesprochenenGrundsatz lehnen, wonach bei gewöhnlichem laugelosen Waschen das Schwinden eines כתם nicht anzunehmen sei, heute fortfallen, weil die Art und Weise, wie heute das gewöhnliche Waschen mit Seife geschieht, weit gründlicher sei als die von ehedem.

Während die Reinlichkeit dem Wandel der Zeit unterworfen ist, erscheint die Reinheit im Sinne des Judentums als ein fester, wandelloser Begriff. Sie gehört zu den Gegenständen der göttlichen Offenbarung. Sie ist eines der Ziele unseres Strebens nach sittlicher Vervollkommnung. Dieses Ziel ist nur durch ein vom Gottesworte geregeltes Leben zu erreichen. Es lässt uns nun tief in das Wesen dieser Reinheit blicken, wenn wir im Religionsgesetze gewahren, wie daselbst einer grundsätzlich verschiedenen

Bewertung von Reinheit und Reinlichkeit eine ganze Reihe von religionsgesetzlichen Bestimmungen entstammen, die sonst seltsam und unbegreiflich wären. Grundsätze wie סתם כלי ישראל אינם נקיים וסתם כלי עכו"ם נקיים (vgl. ט"ז zu י"ד 10, 6): dass also bei Hausgeräten, die im Besitz des עכו"ם sind, Reinlichkeit vorauszusetzen ist, während bezüglich כבסה נכרית כיבוס כתמי בגדים מדם נדה wenn im Gegenteil anzunehmen ist שלא נתכבס (vgl. י"ד 190, 46), rücken erst in ein klares Licht, wenn wir den Gegensatz zwischen Reinheit und Reinlichkeit festhalten und bedenken, dass die von der Thora geforderte Reinheit der Ehe ebenso טהרה wie נקיות ist. Die דיני כתמים ובדיקת האשה stellen ein Grenzgebiet dar, auf welchem sich die beiden Begriffe נקיות und טהרה begegnen: der Sinn für נקיות wird hier durch die Sorge für טהרה geschärft. Reinlichkeit ist auch jenseits der Thorasphäre zu Haus. Sie kann durch Thora gefördert werden, ist aber nicht durch Thora bedingt. Das Religionsgesetz kennt auch eine Reinlichkeit aus Geschäftsinteresse. Bei Handwerkern kann vorausgesetzt werden, dass sie nur mit sauberem Gerät hantieren, כדי שלא יפגמו אומנותם weil sie durch Unsauberkeit ihren geschäftlichen Ruf gefährden würden (vgl. י"ד 122, 8). Was aber auch aus materiellen Rücksichten geschehen kann, ist noch um Himmelsfernen von jener sittlichen Höhe entfernt, die טהרה heisst. Diese Höhe kann nur an der Hand des Gotteswortes erklommen werden. Wer jenseits des Thorageistes mit seinem Denken verwurzelt ist, wird für die Forderung dieser טהרה niemals Verständnis haben. Denn er wird sie auf Schritt und Tritt mit נקיות verwechseln. Er wird nicht einsehen, was für ein Unterschied zwischen einem gewöhnlichen Bad und einer מקוה-Anlage besteht und warum die Reinheit der jüdischen Küche Massnahmen erfordert, die ebenso umständlich wie absonderlich sind.

Unsere östlichen Glaubensgenossen mögen in ihrem äusseren Auftreten, ihrer Kleidung, ihrem Waschbedürfnis nach westlichen Reinlichkeitsbegriffen manches zu wünschen übrig lassen. Dieses mangelhafte נקיות kann, falls überhaupt dieser Mangel nicht durch übertreibendes Vorurteil aufgebauscht wird, seinen Grund in den schlechten Lebensbedingungen haben, unter denen zu verharren sie ein widriges Geschick seit Jahr und Tag verurteilt hat. Ganz gewiss geht es aber nicht auf einen Mangel an Entschiedenheit

zurück, den etwa das Judentum selbst in seinen Vorschriften über Sorge für נקיות zeigte. Die jüdischen Reinlichkeitsbegriffe — dem Kenner sind die halachischen Quellen bekannt, die gerade den Thoragelehrten zu peinlicher Sauberkeit im Aussehen und in der Kleidung verpflichten — unterscheiden sich von den allgemeinen bloss darin, dass sie die bei uns heimische Ueberschätzung der Körperpflege auf Kosten der טהרה-Sorgfalt für ein grösseres Unglück halten, als das einseitige Streben nach טהרה ohne gleicheifrige Sorge für נקיות. In der טהרה sind uns die Polen über. Dort giebt es keine Familien, die sich für fromm halten, selbst wenn ihr Frauen die religiösen Pflichten des jüdischen Ehelebens vernachlässigen. Bei uns dagegen sind die Familien gezählt, die jedes Abweichen von den ehelichen Reinheitsgesetzen als einen Bruch mit dem Judentum empfinden. Warum regen wir uns über den Mangel an נקיות hitziger auf als über den Mangel an טהרה?

Vielleicht, wenn Polen an Deutschland kommt, werden die Vorurteile schwinden, die uns Äusserlichkeiten als einen Gradmesser der Bildung begreifen lassen. Vielleicht werden wir gerechter denken lernen über Glaubensgenossen, die mitten in einem verkommenen Staate, in einer von Grund auf korrumpierten Gesellschaft ihren Sinn für טהרה, wenn auch nicht immer den für נקיות, sich zu bewahren wussten. Und vielleicht wird dann aus jener dunklen Ecke eine warme religiöse Welle auch zu uns herüberschlagen, die uns Menschen und Dinge in einem anderen als dem gewohnten Lichte schauen, mit einem anderen als dem gewohnten Massstab messen und bewerten lässt. Ich fürchte nur, ich fürchte, jene werden mehr von uns, als wir von ihnen lernen.

R. B.

תרי תמיהי מידכר דכירי.

מס' ב"מ כ"ז בגמ' איבעיא להו סימנים דאורייתא או דרבנן ולמאי נ"מ להדורי גט אשה בסימנים אי אמרת דאורויתא מהדרינן אי אמרת דרבנן לא מהדרינן וכו' עיי"ש והקשה בשו"ת נודע ביהודה מה"ת חלק אה"ע סימן ב' בשם חתנו הגאון ז"ל היאך מהדרינן גט אשה בסימנים אפילו אי גבי אבדה סימנים דאורייתא דילמא שאני גבי אבדה דליכא חזקה דמוציא אבדה לא הוי מוחזק אבל מנ"ל דמהני סימנים להדורי גט אשה ולהוציאה מחזקת אשת איש עיי"ש שכתב קושיא זו הקשה אדם קשה כברזל וקושיתי קשה כברזל והאריך מאוד בישוב קושיא זו.

ואני בער ולא אדע להבין קושיא זו הן אמת דגבי גט אשה איכא חזקת אשת איש אכן בשעה שאנו מחזירין הגט לבעל או לשליח הוי כמו אבדה בעלמא רק על ידי שאנו מחזירין את הגט ע"י סימנים אם אח"כ מגרש הבעל את אשתו בגט זה הועילו הסימנים למפרע אף להוציא מחזקת אשת איש משא"כ גבי אבדה דעלמא והנה הא דאיבעיא לן בגמ' סימנים דאורייתא או דרבנן פירושו אי הא דהורו לנו חכמינו בכמה משניות דמהדרינן אבדה בסימנים אי הוי מדאורייתא או מתקנתא דרבנן, והלא בפירוש מצינו במשנה כ' ומובא בסוגיא לקמן מצא תכריך של שטרות או אגודה של שטרות יחזיר עיי"ש והרי מפורש באר היטב דע"י סימנים אנו מחזירין השטר למלוה ואח"כ מוציא ממון ע"י שטר זה מן הלוה כי הוא מוחזק וחזקת ממון הוי חזקה גדולה ואלימתא כמובן והוי ממש כמו גבי גט אשה ולכאורא מנא להו לחכמים כן דמחזירין גם שטר מלוה ע"י סימנים וע"כ צריך לומר דכל אבדות שבעולם הוי בכלל „לכל אבדת אחיך" דגלי לן קרא ע"י שהוציא שמלה מכלל שמחזירין כל אבדות ע"י סימנים ואין שום חילוק בין גט אשה ובין שאר אבדות ואני תמה תמיהא נשגבה על שני גאוני אדירי התורה הנ"ל שנכנסו בפרצה דחוקה לישב קושיא זו וד' יאיר עיני. —

במס' ר"ה כ"ח אמר רב יהודה שופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא וכו' הדר אמר רבא אחד זה ואחד זה יצא מצות לאו ליהנות נתנו עיי"ש היטב, והקשה בס' טורי אבן על ר"י דס"ל מצות ליהנות נתנו היאך יפרש משנה מפורשת במס' נדרים פ"ד גבי מודר הנאה ומלמדו מקרא משנה וכו' ומוכח דמצות לאו ליהנות ניתנו כפירוש הר"ן שם עיי"ש היטב שלא העלה ישוב לקושיא זו ונוראות נפלאתי על הגאון הזה כי במחכ"ת נעלם ממנו באותו שעה גמ' ערוכה במס' עירובין דאיכא התם דף כ"ו במתני' מערבין וכו' ולכהן בבית הפרס ר' יהודה אומר אפילו בין הקברות וכו' ומסיק התם בגמ' דף ל"א דטעמא דרבנן קסברי אסור לקנות בית באיסורי הנאה מכלל דר' יהודה סבר מיתר קסבר מצות לאו ליהנות ניתנו ופריך הגמ' אלא הא דאמר רבא מצות לאו ליהנות נתנו לימא כתנאי אמרה לשמעתיה ומסיק בגמ' לכמה שנויים דגם

דרבנן מצי סברי מצות לאו ליהנות נתנו עיי"ש היטב, ולכאורא קשה מדוע לא פריך הגמ' גם לר"י דס"ל מצות ליהנות ניתנו הא כתנאי אמרה לשמעתיה? ועוד דאפילו לפי המסקנא טעמא דר"י אינו אלא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו ואי אפשר לפרש טעמא דר"י בשום אופן אחר? וע"כ צריך לומר דלרב יהודה ודאי כתנאי אתיא ואיהו סבר כחכמים דסברי מצות ליהנות נתנו ואינו צריך לדחוקא כדמשני הגמ' לרבא אבל לרבא ודאי קשיא דאטו כתנאי אמרה למילתיה וס"ל כיחידאה כר"י כנגד החכמים וע"ז הוצרך לשנויא דגם חכמים ס"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו, אבל לרב יהודה ודאי כתנאי אתיא דס"ל כחכמים ומשנה דמס' נדרים ודאי אתיא כרבי יהודא וז"פ. ובזה אני מבין המשך קושיות התוס' שם במס' ראש השנה בד"ה אמר רב יהודה בשופר של ע"ז וכו' שהקשו לפי גירסת ר"ח דגרס רבא ותימא דבסוף כיסוי דם תניא תקע לא יצא וכו' ונתקשה בספר פני יהושע בהמשך קושיא זו הלא גם אי גרסינן רב יהודה כגירסת הרי"ף שם ג"כ קשה קושיא זו עיי"ש ולפימ"ש יובן היטב אי גרסינן רב יהודה לא קשיא דאיהו כתנאי אמרה למילתיה אבל לרבא דמסקינן בגמ' בעירובין הנ"ל דכולא עלמא ס"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו שפיר הקשו התוס' ודוק היטב כי נכון הוא לפענ"ד. —

פפד"מ ט"ז אלול העתר לפ"ק.

הק' **שלמה זלמן ברייער**
שומר משמרת הקדש הנ"ל.

Der Moschiach und seine Zeit.

I.

Der Moschiach.

Je länger der Krieg dauert, um so tiefer setzt sich in den Gemütern die Sehnsucht nach dem Frieden fest. Man möchte das Ende wenigstens schauen, auch wenn es noch lange währen dürfte, bis man das Ende erlebt. Und Manche greifen zu allerhand Kriegsprophezeiungen, zu Ausflügen in das Reich des Halbdunkels, um auf dem Wege einer Art mystischer Bezwingung der Zeit ihr das Geheimnis der Zukunft abzulauschen. Die Kriegswahrsagekunst hat eine beträchtliche Literatur gezeitigt, und es mag genügen,

wenn wir hier auf einen Artikel in der sonst so aufgeklärten Frankfurter Zeitung verweisen, worin vor kurzem ganz ohne Ironie über Kriegsprophezeiungen in alter und neuer Zeit, über Michael Nostradamus, den Kriegspropheten von Stade, ja sogar über die Berechnungen gehandelt wurde, die Malbim, den Kempener Rabbi, auf Grund des Buches Daniel veranlassten, den Beginn des Weltfriedens für das Jahr 1913 oder 1915 vorauszusagen.

Friedenssehnsucht ist Messiassehnsucht. Wir fühlen es mit steigender Kraft, dass eine Garantie gegen eine künftige Wiederholung dessen, was wir zu Beginn dieses Krieges erlebten —: jener blindwütigen Gewalt, mit welcher aus kleinlichen Anlässen tiefliegende Gegensätze zu einem die Welt umlodernden Brande emporflammen — nur eine jenseitige Ordnung und Sichtung unserer irdischen Verhältnisse zu bieten vermag, nur die Schaffung einer Weltlage, die als das Reich des Messias von unseren Propheten geweissagt und von unserem Religionsgesetz als Glaubensdogma verkündet wird. Wie diese messianische Weltlage, die uns den ewigen Frieden bescheren wird, im einzelnen beschaffen sein wird, darüber zu grübeln ist nicht jüdische Art. Man soll sich in diese Frage, über die selbst bei den alten Weisen keine einheitliche Anschauung herrscht, nicht so vertiefen, wie es wohl dem Reiz entsprechen mag, mit welchem der Moschiach auf die Phantasie wirkt, davor hat schon der Rambam gewarnt, wenn er sich von gründlicher Beschäftigung mit dem Problem des ewigen Friedens weder für Gottesfurcht noch für Gottesliebe Erfolg verspricht: ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן ולא ישימם עיקר שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה (הלכות מלכים 12,2). Nachdem aber der Rambam selbst für nötig hielt, in seiner משנה תורה uns die Grundzüge jener Weltlage mitzuteilen, so dürfte es wohl kein metaphysischer Vorwitz sein, wenn wir an der Hand des 11. und 12. Kapitels der הלכות מלכים im folgenden versuchen wollen, uns über das Neue, das uns der Moschiach bringt, so klar zu werden, dass wir zur Abwehr gerüstet sind, wenn irgend ein — Rationalist versuchen sollte, sich etwa unter Hinweis auf den — Gesamtgeist des Judentums eine dem Religionsgesetz widerstreitende Privatmeinung über den jüdischen Pacifismus zu bilden.

Vier Aufgaben sind es vor allem, die der Moschiach lösen wird: 1) Wiederaufrichtung des davidischen Königtums. 2) Wie-

deraufbauung des Tempels, 3) Sammlung der Vertriebenen Israels, 4) Wiedereinführung aller Thoragesetze, die zur Zeit nicht erfüllt werden können, wie Opfer, Schemita, Jobel.

Das Neue, was uns der Moschiach bringt, besteht in der Wiedereinführung des Alten. Das Königtum Davids entspricht nicht einer bestimmten politischen Konstellation, nicht ging es aus einer bestimmten monarchischen Auffassung des jüdischen Staatslebens hervor, es gehört mit zu den Programmpunkten der auf den Moschiach harrenden religiösen Restauration. Ebensowenig sind wir berechtigt, die Organisation der jüdischen Gesamtheit, wie sie einst bestand und zur Zeit mit besonderer Wärme ersehnt wird, etwa auf Grund unserer heutigen politischen Einsicht und unseres heutigen politischen Könnens uns auszumalen. Auch die von uns ersehnte Organisation des כלל ישראל wird nur als eine lediglich durch Moschiachs Kraft gewirkte Reorganisation des Alten und nur Hand in Hand mit der Verwirklichung der übrigen Punkte seines Programms möglich und auf die Dauer lebensfähig sein. Nationalismus, Organisation, religiöse Renaissance: solange wir sie als Schlagworte des jüdischen Modernismus empfinden, solange sind wir nicht reif genug, um das Wunder des Moschiach zu erleben.

Der Moschiach ist ein Gegenstand unseres Glaubens, und sein Kommen ein Gegenstand unserer Sehnsucht. Zu beidem sind wir im Sinne des Religionsgesetzes verpflichtet: an seine Persönlichkeit zu glauben und sein Erscheinen zu ersehnen. Wir müssen einerseits überzeugt sein, dass einmal Jemand auftreten wird, der kraft göttlicher Sendung und Beglaubigung Israels Vergangenheit zu neuem Leben erweckt und dürfen andererseits mit unseren heutigen Verhältnissen, Stimmungen, Wollungen nicht also verwachsen sein, dass wir die Sehnsucht nach dem Moschiach als ein unserem „modernen Bewusstsein“ gewaltsam aufgepfropftes romantisches Dogma beseufzen. Mit Romantik hat dieser Glaube und diese Sehnsucht nichts zu tun. Wer hier an Romantik denkt, leugnet nicht bloss die historische Sachgemässheit der Propheten, sondern versündigt sich auch an der Thora und Moses, deren Aussprüche über den Moschiach nicht zu unverbindlicher Poesie verflüchtigt werden möchten.

Das Wunderbarste am Moschiach ist die von Wundern im engeren Sinne freie Art, wie er seine göttliche Sendung beglau-

bigen wird. Nicht äussere Wunder, wie Todtenbelebung u. dgl. werden es sein, die ihm den vorgezeichneten Weg bahnen werden, sondern die gleich Wundern wirkenden überwältigenden Zeichen seiner machtvollen Persönlichkeit, der das bis dahin Unmögliche gelingen wird, das Reich Gottes auf Erden zu begründen. Auch Ben Kosiba (Bar Kochba), zu dessen Gläubigen eine Zeitlang auch ein Mann wie Rabbi Akiba zählte, war kein Wundertäter. Nur seine aussergewöhnliche Persönlichkeit war's, der das unerhörte Wunder gelang, sich für eine Weile die Gefolgschaft eines Teiles der damaligen Weisen zu erzwingen. Welche Zeichen sind es aber, die den wahren Moschiach legitimieren werden?

Er wird erstens vom Hause Davids abstammen müssen. Diese Forderung verpflanzt den Adel des Blutes als eine lebenskräftige Idee in die messianische Zeit. Wir sind gewohnt, auf Kosten des Gedankens der Vererbung, der uns sehr reaktionär vorkommt, nur das von schöpferischen, ihre Grösse aus sich selbst erzeugenden Persönlichkeiten Geleistete als wahrhaft gross und wertvoll zu betrachten. Durch das Moschiachdogma werden wir belehrt, dass nicht blos physische, sondern auch geistige Persönlichkeiten in der Familie wurzeln; dass die Bibel nicht umsonst das ewige Volk als eine Gruppe von Familien schaut; dass der Blutsadel ein in der messianischen Zeit zu neuem Leben erwachender Kerngedanke der jüdischen Anschauung ist.

Zweitens wird der Moschiach ein Mann sein müssen, der gleich seinem Ahnherrn David in die Tiefen des Thorawortes sich zu versenken versteht und ihm auch in der praktischen Erfüllung des Religionsgesetzes ebenbürtig ist. Wir haben über das Verhältnis des Thorastudiums und der praktischen Religiosität zur öffentlichen Wirksamkeit vielfach ganz unhaltbare Vorstellungen. Wir reden von der stillen, weltfremden Gelehrtenstube und der Arena des öffentlichen Kampfes, wohin die zarten Blumen der Theorie sich nicht verirren können, ohne von den Rosshufen der lebendigen Wirklichkeit zertreten zu werden. Der Moschiach wird uns darüber belehren, dass selbst Jemand, der mit dem Anspruch auftritt, die Welt neu zu ordnen, vor allen Dingen thoragelehrt und fromm sein muss; dass Thorakunde und Thoratreue nicht blos den Gelehrten, sondern auch den Reorganisator der Welt charakterisieren; und dass eine Arena, in der zarte Blumen zertreten werden, ein Höllenpfuhl, aber keine Stätte des geistigen Kampfes ist.

Und es wird drittens der Moschiach ganz Israel zur schriftlichen und mündlichen Thora bekehren. Darin liegt für uns heute viel Schmerz und Trost zugleich. Es stimmt uns traurig, weil alles, was unsererseits zur Bekehrung Israels geschehen kann, immerdar Stückwerk bleiben wird, und erhebt uns zugleich mit dem Trost, dass eine solche Bekehrung doch letzten Endes nicht unmöglich ist. Israel kann seiner Religion nicht verloren gehen. Ebenso aber wie Israel nur das eine Israel ist, ebenso kann auch Israels Religion nur die eine sein: die schriftliche und mündliche Lehre. Alle inneren Zwistigkeiten verschwinden. Auf ein religiöses Programm: die alte, unteilbare Thora, wird ganz Israel verpflichtet. Damit wird der Grundgedanke des religiösen Modernismus, die religiöse Entwicklung mit allen Wurzeln und Aesten aus der Denkweise der Zukunft ausgeschaltet und für die Gegenwart nur die Möglichkeit einer religiösen Zurückentwicklung eingeräumt.

Dieser Sieg der Zukunft über die Vergangenheit wird nicht kampflos zu erringen sein. Nicht ohne Kampf fällt dem Moschiach die Frucht der sich erfüllenden Zeit in den Schoss. Kampf für Gott ist das vierte Losungswort, mit welchem er der Welt eine neue Ordnung bringt. Der Fürst des Friedens wird sich den Frieden erst erkämpfen müssen. Bis Moschiach kommt, ehe er da ist, dürfen wir an keinen unbedingten Frieden glauben. Wenn wir uns einbilden, dass ohne sittliche Welterneuerung ein ewiger Friede auf dem blossen Wege einer Neuorientierung der Weltpolitik erlangbar ist, dann überschätzen wir den Einfluss der Weltpolitik auf das Weltgeschick und schalten selbstherrlich aus unserem Zukunftskalkül die Macht der religiösen Wahrheit aus.

Diese vier Kennzeichen der Persönlichkeit des Moschiach berechtigen uns aber nur zu der vorläufigen Annahme, dass eine solche Persönlichkeit aller Wahrscheinlichkeit nach der von Gott verheissene und gesandte Erlöser ist. Zur Gewissheit darf uns diese Vermutung erst dann werden, wenn es dieser Persönlichkeit gelungen ist, das Heiligtum an seiner angestammten Stätte zu errichten und Israels Zerstreute zu sammeln. Hier ist offenbar der Punkt, wo der Moschiach als handelnde Persönlichkeit in die Weltpolitik eingreift. Die Wiedereinsetzung der ganzen Thora und die nationale Organisation der jüdischen Diaspora ist der schwierigste Teil seiner Aufgabe, deren restlose Lösung erst seine Be-

glaubigung als der wahrhafte Moschiach bedingt. Daran lässt sich nun leicht ermessen, in welch verkehrten Vorstellungen über das unter den heutigen Zeitläuften für das Judentum Erlangbare zahlreiche Zeitgenossen, die sich als gute Realpolitiker dünken, befangen sind. An die Bekehrung der gesamten Judenheit zur schriftlichen und mündlichen Lehre würde sich kein noch so unternehmungslustiger Zionist heranwagen, obwohl die alleinige Lösung dieser Aufgabe noch nicht einmal zum vermutlichen Moschiach legitimiert. Die Nationalisierung Israels dagegen, eine Aufgabe, an der sich der wahrhafte Moschiach bewährt, hat den zionistischen Wagemut schon zu den überheblichsten Projekten entflammt.

Mit dem Bau des Heiligtums auf Moria und Israels nationaler Auferstehung ist die Bewährung des wahrhaften Moschiach erfüllt, doch seine Aufgabe noch nicht erschöpft. Erst die Neuordnung der ganzen Welt und ihre Vereinigung auf der Grundlage einer gemeinsamen Unterwerfung unter Gott, erst die Erfüllung dessen, was der Prophet Zephanja (3, 9) verkündete: „Dann werde ich den Völkern eine lautere Lippe schaffen, dass sie alle den Namen Gottes anrufen und ihm einmütig dienen", bringt seine Aufgabe zum Abschluss und verleiht seinem Wirken die Krone.

II.

Seine Zeit.

Die Zeit des Moschiach wird an den bestehenden Gesetzen der Welt nicht rütteln. Die Schöpfungsgeschichte wird keine nachträgliche Ergänzung oder Korrektur erfahren. Es wird äusserlich alles so bleiben wie es war, nur das innere Getriebe des gesellschaftlichen und Völkerlebens wird sich geändert haben. Es wird keine Feindschaft gegen die Juden mehr geben. Alle Völker werden sich zum Gesetz der Wahrheit bekennen und aufhören, Räuber und Zerstörer zu sein. Nichts anderes meint der Prophet, wenn er die Zeit des Moschiach eine Zeit des Friedens zwischen Wolf und Schaf, Leopard und Böcklein nennt. Was freilich die prophetischen Ausmalungen dieser Zeit im einzelnen bedeuten, wird erst dann, wenn sich diese Zeit erfüllt hat, offenbar und verständlich werden.

Wenn aber in der Zeit des Moschiach weder Natur noch Moral neue Triebfedern erhalten werden, dann kann es nur ein

neuer Wille sein, der die innere Umwandlung des gesellschaftlichen und Völkerlebens bewirkt: der neue Wille, mit den alten Trieben hinfort anders zu schalten und zu walten als bisher. Nur dieser neue Wille, der die Adern der alten Welt mit frischem Blut erfüllt, gestaltet die Zeit des Moschiach zu einer Zeit des Wunders. Denn würden sich die Gesetze der Welt erneuern, dann wäre die neue Ordnung nur das natürliche Ergebnis einer neuen Weltschöpfung. Nur dann, wenn die alte Welt mit ihren Gesetzen die gleiche bleibt, wird ihre Neuordnung ein Wunder sein.

Wir haben bereits betont, dass eine genaue Kenntnis der Einzelheiten dieser Neuordnung zur Zeit nicht möglich ist. Die Worte der Propheten enthalten Rätsel über Rätsel, dei deren Deutung selbst die Meinungen der Weisen schwanken. Nicht einmal die Reihenfolge der Ereignisse, die zu dieser Neuordnung führen, steht fest. So ist durchaus nicht klar, ob das Auftreten Elijahus, der als Herold des Moschiach ihm den Weg zu den Herzen der Familien bahnt, in die Zeit vor dem heiligen Krieg gegen Gog und Magog, also nach Beginn der Moschiachzeit, fällt, oder der Moschiachzeit vorausgeht. Das eine steht fest: vor allem werden es die Familien empfinden, dass eine neue Zeit geworden ist, und zwar nach zwei Richtungen hin. Es wird keine Entfremdung mehr sein zwischen Eltern und Kindern. Ihre Herzen werden ineinander strömen. Sie werden kein Geheimnis vor einander haben, und die Kinder werden ihren Eltern nicht mehr über den Kopf wachsen. Man wird genau wissen, wer in den Familien die Erziehenden und wer die zu Erziehenden sind. Und wie der Moschiach selbst seinen Blutsadel wird erweisen müssen, so wird er auch kraft des heiligen Geistes, der auf ihm ruht, in des Volkes Familien- und Stammregister„ Licht und Ordnung bringen. Man wird genau wissen, wer Kohen, wer Lewi, wer Jissroel ist, denn es erfüllt sich, was der Prophet Maleachi (3, 3) verkündet: „Er wird schmelzen und reinigen das Silber, er wird reinigen die Leviten und sie läutern wie Gold und Silber“. Nur über die verjährten und längst verschollenen Attentate auf die eheliche Reinheit der Familien wird der Moschiach den Schleier des Vergessens breiten.

Und noch ein zweites ist sicher. Das Streben nach der Weltherrschaft wird in der Zeit des Moschiach sein Ende erreicht

haben. Nicht einmal Israel, dem doch in jenen Tagen als dem Quell des Weltsegens eine ungeahnte Macht zuströmt, wird den Ehrgeiz des Weltbezwingers haben. Allzulange wird die Menschheit unter dem Fluch des nationalen Expansionsdranges geseufzt und geblutet haben, um sich einer Verewigung dieses Dranges zu beugen. Die Zeit des Moschiach wird auch nicht eine Zeit der sybaritischen Freuden sein. Ein richtiges Glück ohne Essen und Trinken können wir uns heute gar nicht vorstellen. Nicht eine reichbesetzte Tafel, nicht irdische Genüsse, sondern ungestörte Musse für Thora und Chochma sollen wir uns von jener Zeit erwarten. Wer hat heute Zeit? Die Privatiers, die Pensionierten, die Ausrangierten, die Kranken, die Invaliden, die Eckensteher der Menschheit. Alle Anderen leiden an Zeitmangel, an Arbeitsüberhäufung, der ihren Sinn verzettelt und ihre Nerven zermürbt. In der Zeit des Moschiach werden die Menschen wieder Zeit und gesunde Nerven haben.

Und noch ein drittes ist gewiss. Hungersnot, Krieg, Neid und Streitsucht werden in der Zeit des Moschiach aufhören. Allgemeines Glück und allgemeiner Reichtum werden jene Dämone der Menschheit mit ihren Keimen entwurzeln. Wird das aber nicht eine gar langweilige Welt werden? Was sollen die Menschen den ganzen Tag tun, wenn sie sich nicht mehr beneiden und bekämpfen können? Ihre einzige und ihre Zeit ausfüllende Beschäftigung wird die Erkenntnis Gottes sein. Damit wird allerdings in das äusserlich sich ja gleichbleibende Weltgetriebe ein neuer Geist und ein neues Tempo kommen. Wenn die Erkenntnis Gottes zur Tagesbeschäftigung des einfachen Bürgers wird, dann muss auch naturgemäss die Intelligenz des Menschen einen ungeahnten Aufschwung erleben. Nicht blos die Unglücklichen, auch die Dummen verschwinden. Insbesondere Israel wird ein Volk von grossen Weisen sein, die in das Geheimnis verborgener Dinge einzudringen verstehen und jede der menschlichen Verstandeskraft nur irgendwie erlangbare Einsicht in das Wesen des Uebersinnlichen gewinnen. Heisst es doch (Jes. 11, 9): „Denn voll wird die Erde der Erkenntnis Gottes, wie Wasser die Meerestiefe bedecken".

R. B.

Rückblick und Ausblick.

Von Landsturmmann Isaac Breuer.

Das Jahr 5675 wird einen ewig denkwürdigen Merkstein in der Geschichte der Menschheit bilden. Wie von der Völkerwanderung, wie von der grossen Revolution wird man von diesem Jahr ein neues Zeitalter ausgehen lassen. Uns hat das Loos getroffen, den nur alle paar Jahrhunderte auftretenden Wendepunkt mitzuerleben, da unter unsäglichen Schmerzen dem Menschheitschoss frisches Leben sich entwindet. Noch stehen wir in diesen Schmerzen mitten drin. Wie wird das neue Leben aussehen? — — —

Wir wissen nichts darüber zu sagen. Undurchdringlich ist der Schleier, der uns die Zukunft verhüllt. Die Leiden der Menschheit werden nicht gemildert durch die grosse Ahnung kommender Herrlichkeit. Nacht liegt über der Zukunft. Nacht ist die Gegenwart. —

Mit zusammengepressten Lippen kämpft das deutsche Volk nun schon über Jahresfrist den Kampf um sein Dasein und den Kampf um sein So — sein. Die Schicksalslast des Schweigens ist über Deutschlands Volk gekommen. Kein Sänger hat ihm die Zunge gelöst (ganz gewiss nicht Lissauer mit seinem entsetzlichen Rachegesang!), kein Seher weist ihm die Zukunft. Es hat das Schicksal auf sich genommen, es leidet, kämpft und — schweigt.

Die Schicksalslast des Schweigens ist vielleicht in noch erhöhtem Ausmass auf die Schultern des jüdischen Volkes gelegt. Das Leiden des deutschen Volkes ist ein aktives Leiden. Das Leiden des jüdischen Volkes ein passives Leiden. Das deutsche Volk leidet nicht nur um sein Da-sein, sondern auch um sein So-sein, vielleicht sogar schon um sein Besser-sein. Das Leiden des jüdischen Volkes ist nur ein Leiden um sein Da-sein. Sein So-sein lohnt nicht das Leiden. Sein Besser-sein, — — wo ist ein Lichtstrahl? — —

Sünde wäre es, in diesen Tagen der Rückschau es sich nicht einzugestehen: Nie, seit den Zeiten, da Nebukadezar, da Titus unser Volk in die Verbannung geführt, ist so viel jüdisches Blut geflossen, wie in dem nun zu Ende gehenden Jahre. Kostbarstes

jüdisches Blut. Denn das Kernland der Orthodoxie ist das Kernland des eigentlichen Weltkampfes. Und nicht nur auf den Schlachtfeldern. Und nicht nur durch Feindes Hand. Besser waren die daran, die durch das Schwert gefallen sind, als die Ungezählten, die misshandelt und geschändet, verstümmelt und gehängt, gleich Tieren in plombierten Viehwagen verladen, als Blitzableiter den Machthabern dienen mussten, denen vor dem Ingrimm ihres betrogenen Volkes angst und bange geworden. Nie vielleicht haben soviel Juden auf einmal die entsetzlichste Goluswanderschaft antreten müssen, als heute auf russischem Boden. Und Spaniens Wandernde waren doch wenigstens ihrer hasserfüllten Herrscher ledig. Aber die Juden Russlands wandern — und Väterchens Knute wandert mit ihnen. — —

In dem Jammer, der über die Menschheit gekommen, ist solchermassen der Judenjammer der ärgste. Zahllose Blicke schauen nach oben: Wächter der Zeiten, was ist der Sinn dieser Menschheitnacht? Wächter der Zeiten, was der Sinn dieser Judennacht? — — Aber der Zeitenwächter schweigt. Denn Er hat längst gesprochen. Gesprochen hat Er: „Es kommt der Morgen — zuvor aber die Nacht.“ — —

Wohl denen, die selbst in solcher Nacht das Grauen des Morgens zu wittern vermögen; denen die Nacht nichts ist, als Uebergang zum Morgen; die in der ganzen Menschheitgeschichte nichts sahen als das Kommen dieses Morgens. Die Propheten haben es uns verbrieft. Haben uns die Nacht angekündigt, wie sie uns den Morgen verheissen haben. Die Nacht ist Gewähr des Morgens. Heil den Harrenden . . . .

Wäre die prophetische Zusage nicht, wir müssten am Judenschicksal verzweifeln. Ueber das letzte europäische Bollwerk der Gesetzestreue ist die Katastrophe hereingebrochen. Die kühnste Phantasie vermag es sich nicht auszumalen, wie es den Armen zu Mute sein muss, die von roher Gewalt in Stundesfrist ihres Heimatsbodens beraubt worden sind und, ihrer Habe entblösst, den tollen Ausschreitungen der sie geleitenden Soldateska sich ausgesetzt sehen. Jahrhunderte alte Gemeinden sind solchermassen im Handumdrehen zersprengt worden. Und die Zurückgebliebenen — — wie wird ihre Gesetzestreue dem katastrophalen Ansturm west-

licher Kultur standhalten können? Spricht nicht das Vorbild der deutschen Juden eine beredte Sprache? Und den deutschen Juden ist doch die deutsche Kultur nicht über Nacht gekommen? Sie hätten immerhin Zeit gehabt, seelisch sich einzufügen, dem Neuen, Allzuneuen bewusst die angestammte Eigenart entgegenzuhalten! Aber die Juden Polens sehen sich plötzlich von russischer Knechtschaft befreit, sehen sich plötzlich westlicher Kultur Aug in Aug gegenüber — — und ihre Gemeindeverfassung wankt — ihre angestammten Führer sind vielfach zersprengt — —: wie wird es nach Jahr und Tag um Polens Gesetzestreue bestellt sein? Bricht auch um die Lehre Nacht herein? Ist es der Anfang jenes Endes unsäglich trauriger Verheissung, wonach die Lehre in Israel vergessen wird? — —

Um eine teure Hoffnung sind wir ärmer. Auch dem Zentrum der europäischen Gesetzestreue ist es nicht vergönnt, ohne Katastrophe in die westliche Kultur hineinzugleiten. Und wir fürchten — — wir fürchten — —: dass die Katastrophe Polens alles hinter sich lassen wird, was unsere Väter trauernden Auges im Westen erlebt haben. Gott schütze Polens Gesetzeslehrer. Er erhalte sie den Ihren und uns. Erhalte sie und ihre Frauen und ihre Kinder und ihre Schüler und die Schüler ihrer Schüler, überall da, wo sie weilen. — — Er gebe ihnen zur Einsicht, die so überreich bei diesen Begnadeten vorhanden, auch den Mut der Entschlossenheit, die Fülle der Tatkraft, die Stärke des in der Lehre wurzelnden Selbstgefühls, auf dass sie gleich einem unerschütterlichen Damm der Zeitenflut sich entgegenstemmen und um die Fahne der Treue alle Geister scharen, denen politische Freiheit nicht der Güter höchstes, Judentum kein Gegenstand des Schachers ist. Sie, nur sie allein, getragen vom Vertrauen der Volksgenossen, könnten im Stande sein, Polens Gemeinden in die neuste Zeit hinüberzuleiten. Kein Aussenstehender vermag es. So gewiss es unabweisbare Pflicht der deutschen Orthodoxie ist, in einem Augenblick, da Deutschlands Feldherr als oberster Befehlshaber in Polen steht, mit allen Mitteln die Fühlung mit Polens Juden zu erstreben, ihnen nahe zu sein in der Stunde ihrer Not, ihnen Teilnahme zu zeigen in einem Augenblick voll unermesslicher Schicksalsschwere, und vor allem als natürlicher Vermittler zwischen ihnen und der deutschen

Behörde aufzutreten: so gewiss ist es doch auch, dass die deutsche Orthodoxie schlechterdings ausser Stande ist, das zu leisten, was allein und ausschliesslich den geborenen und erkorenen Führern des polnischen Judentums vorbehalten bleiben muss: an ihnen ist es, zu retten, was zu retten, an ihnen, Wege zu weisen, Ziele zu setzen, Vermittlungen zu schliessen: der Genius des jüdischen Volkes schaut auf Polens Rabbinen: Gott sei mit ihnen! — —

Kein Zweifel: Die Schicksalsstunde des jüdischen Volkes ist gekommen! Dieser Krieg, mit seinen in die Ferne wirkenden Evolutionen, wird darüber entscheiden, welcher Gestalt das Judentum ist, das der messianischen Zeit entgegengeht. Ob thoratreu oder thoraentfremdet: die nächste Zukunft wird's endgültig klären. Ein zweites Polen haben wir nicht zu verlieren. —

In einer solchen Stunde muss das ganze Sinnen und Trachten der deutschen Orthodoxie nach dem Osten gehen. Auch das Schicksal der deutschen Orthodoxie wird im Osten besiegelt. Der Zusammenhang bedarf keiner Nachweisung. —

Mit schwerem Herzen treten wir solchermassen ins neue Jahr. Weh ist uns um der Leiden der polnischen Brüder. Bange Sorge beschleicht uns um die Zukunft der Lehre. Vielleicht haben ihre Leiden bereits den Höhepunkt überschritten. Vielleicht — veilleicht! — bringt der Friede, der doch wohl einmal kommen muss, politische und soziale Befreiung. Noch lässt sich ja die Zukunft Polens nicht im entferntesten ausmalen. Aber unergründlicher noch, als die politische und soziale, ist die religiöse Zukunft des Ostens. Heute schon hat ein Wettstreit um die Seele des politschen Judentums eingesetzt. Schon melden sich Vormünder an, die ein fertiges Kulturrezept — zionistisch oder liberal — in der Tasche halten. Gott schirme Polen vor ihnen. Kämen sie zu Macht und Ansehen, so wäre Polen verloren. — —

Und dennoch hat es vielleicht niemals eine Zeit gegeben, die ein blühendes, thoratreues Judentum so bitter nötig hätte, wie gerade die Gegenwart und die nächste Zukunft. Die Menschheit hat Schiffbruch erlitten. In unerhörtem Hass sind die Menschheitvölker auseinander gestoben. Die Idee der Menschheit, diese ureigenste Idee des Judentums, und die daraus sich ergebende Forderung der Staatenverbrüderung, gilt es von Neuem aufzurichten

und, allem Hohn und Spott zum Trotz, mit Macht und Ansehn auszustatten. Wer hätte nicht in diesen Tagen die unendliche Erdenferne göttlicher Herrlichkeit tief und heiss empfunden! Wer den Sinn des schmucklosen Gebets nicht erfasst, dass „Gott das Haus unseres Lebens errichte und Seine Herrlichkeit in unsere Mitte zurückführe, gar bald, in unseren Tagen“! Wer die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen nicht eingesehen, dass die „guten, Heil und Trost bringenden Botschaften gehört und verkündet würden“! —

In jenem gewaltigen Kapitel vom „Ende der Zeiten“, da die Völker der Erde zu dem Berge krönenden, hügelgetragenen Berge des Gotteshauses wallen, um von Zion die Lehre und das Wort Gottes von Jerusalem zu empfangen. da lässt Jesaja, der Prophet, die für den „ewigen Frieden“ herangereitten Nationen gegen uns den Vorwurf erheben: „Du hast Dein Volk im Stich gelassen, Haus Jakobs“! — — „Dein Volk“ — —: die ganze Menschheit „unser Volk“ — „der Menschheit Würde in unsere Hand gegeben“— mit uns sank sie, mit uns ward ihr Stolz erniedrigt — durch uns und mit uns soll sie sich heben! Der tiefe Zusammenhang der Menschenschicksale und der Schicksale des jüdischen Volkes liegt bis heute klar zu Tage. Ueber die ganze Menschheit sind wir zerstreut: Drum trifft uns ihr Leiden am meisten. Ueber die ganze Menschheit sind wir zerstreut: Drum könnte unsere gottgetragene und gottgewirkte Einigkeit zur Menschheitseinigung am wirksamsten beitragen. Die Nacht, die heute über der Menschheit lagert, wir selber haben sie heraufführen geholfen!“ „Haus Jakobs, du hast dein Volk im Stich gelassen!“ — —

Und darin liegt unsere Hoffnung. Die Menschheit kann des jüdischen Volkes nicht entraten. In all dem Jammer, der über sie gekommen, bedarf sie mehr als je des Volkes, dem das Nahen der Nacht wie das Grauen des Morgens verheissen worden ist. Bei den kommenden Friedensverhandlungen wird zwar aller Voraussicht nach das jüdische Volk (selbst wenn Max Nordaus Vorschlag, dass unser Volk für die jüdische Friedensgesandtschaft Repräsentationskosten in Höhe von 500 000 Mk. aufbringen solle, durchginge!) nicht vertreten sein. Aber nach Errichtung dieses Friedens wird eine grössere, wichtigere Aufgabe sich ergeben. Die Errichtung des Weltfriedens! An dieser Aufgabe mitzu-

arbeiten, ist unser Volk in allererster Linie berufen. An „Repräsentationskosten" hat unser Volk einzig und allein das Eine aufzubringen: Thoratreue! — — Wird unser Volk die Kraft dazu haben? Wird der Osten vor allem im Stande sein, das liberale und zionistische Geschwätz von sich fern zu halten? Die nächste Zukunft wird es lehren. — —

„Und somit gieb Deine Furcht, Gott unser Gott, über all Deine Gebilde, und Deinen Schrecken über alles, was Du geschaffen, dass all Deine Gebilde Dich fürchten und alle Geschaffenen vor Dir sich niederwerfen, und sie alle zu einem Bunde sich gestalten, Deinen Willen mit ganzen Herzen zu erfüllen . . - ." „Und somit werden Gerechte sehen und sich freuen, Gerade werden jubeln, in Liebe Geweihte freudiglaut jauchzen und Gewalttätigkeit wird ihren Mund schliessen und alle Gesetzlosigkeit ganz wie Rauch vergehen, wenn Du die Herrschaft der Willkür von der Erde entfernst . . ."

Der Sieg des Rechtes auf Erden — — der Sieg der Liebe auf Erden: schwer, gar schwer ist es, heute daran festzuhalten. Nie, selbst in den tollsten Zeiten der Völkerwanderung nicht, hat die Erde soviel Blut getrunken wie heute. Niemals hat solch wahnwitziger Hass die Völker zerfleischt. Und doch — — und doch — — „Gewalttätigkeit wird ihren Mund schliessen" — — Gesetzlosigkeit ganz wie Rauch vergehen" — —

Uns dünkt, ein Volk, das solche Gebete in den beherrschenden Mittelpunkt seiner Jahreswendeliturgie stellt, hat der Menschheit noch manches zu sagen. — —

Nacht ist auf Erden wie nie zuvor. Zahllos die Weherufe, die sich nach oben ringen: „Wächter der Zeiten, was ist's mit der Nacht?" Doch der Wächter hat längst gesprochen: „Es kommt der Morgen gradwie die Nacht." — „Wenn Ihr nur wollt!" — —

Jüdische Wählerkurien.

Mit dem siegreichen Vordringen der Deutschen in Polen ist eine Fülle von Problemen in einen jüdischen Kreis verpflanzt worden, der vor Ausbruch des Weltkrieges gewohnt war, sich als einen von der europäischen Kultur vergessenen Winkel zu fühlen. Unsere armen, von tausendfältigem Leid hin und her geworfenen Glaubensgenossen in Polen haben die Schrecken des Krieges an Leib und Seele zu ertragen. Nicht genug damit, dass sie unendliche Opfer an Gut und Blut entrichten, sie fühlen es von Tag zu Tag deutlicher, dass auch in ihr geistiges Dasein, in ihr religiöses Denken und Fühlen, in ihr Glauben und Hoffen wie versprengte Granatsplitter die aufwühlende Gewalt einer neuen Denk- und Gefühlsart einzudringen beginnt und — wenn Gott nicht ein Wunder schickt — die polnische Judenseele, die uns immer als Reservoir des unberührten Thorageistes galt, von Grund auf umzustülpen droht. In der Hauptsache sind es zwei Probleme, die innerhalb des polnischen Judentums der Lösung harren: das jüdische Erziehungswesen und der jüdische Nationalismus. Beide Probleme kreuzen sich in der Frage, ob jüdische Wählerkurien möglich und empfehlenswert sind oder nicht.

Was sind jüdische Wählerkurien? Darunter ist die Einrichtung zu verstehen, dass die Juden als ein selbständiges Volk mit eigenen nationalen Interessen berechtigt sein sollen, eine ihrer Bevölkerungsziffer entsprechende Zahl von jüdischen Abgeordneten in das Parlament der Stadt und des Staates zu entsenden. Als vor kurzem in einer polnischen Stadt der dortige Stadtrat eine jüdische Wählerkurie schaffen wollte, war der Tag gekommen, wo man sich auch in Polen über eine Frage erhitzen konnte, die bekanntlich im österreichischen Nationalitätenstaate schon seit langer Zeit die jüdischen Gemüter aufzuregen pflegt.

Was ist nun von diesen jüdischen Wählerkurien zu halten? Darüber wird es in absehbarer Zeit in jüdischen Kreisen zu einer einhelligen Anschauung nicht kommen, jedenfalls so lange nicht, als der zur Erfüllung des Thorawortes verpflichtete Kreis — im

allgemeinen Judenheit genannt — in drei sich fliehende Kreise zerfällt: 1) Jüdischer Liberalismus, 2) jüdischer Nationalismus. 3) jüdische Orthodoxie.

Der jüdische Liberalismus will von einer jüdischen Wählerkurie nichts wissen. Ihm ist jede Betonung einer nationalen Sonderart der Juden ein Dorn im Auge. In politischer Hinsicht sollen die Juden als Volksindividualität nicht kenntlich sein. Ja, noch mehr, ein jüdisches Volk giebt es überhaupt nicht, es giebt nur eine jüdische Konfession. Gewiss mögen auch die konfessionellen Interessen der Juden es wünschenswert erscheinen lassen, ihnen die Möglichkeit zu geben, in parlamentarischen Gremien als Juden für ihre Konfession zu wirken, allein dieser gewiss wünschenswerte Nachdruck, mit welchem jüdische Abgeordnete in ihrer Eigenschaft als Vertreter der jüdischen Nation für die religiösen Angelegenheiten der Judenheit einzutreten vermöchten, wird reichlich aufgewogen durch die auf der anderen Seite drohende Gefahr, die sich aus der Nationalisierung des Judentums insofern ergiebt, als dadurch die Emanzipation der Juden in ihrem Fundamente erschüttert werden könnte. Nicht als Glieder einer jüdischen Nation, als Glieder der jüdischen Glaubensgemeinschaft wurden die Juden emanzipiert. Die Rechte der Glaubensgemeinschaft kurzerhand auch auf die Nation zu übertagen, das wäre ein gefährliches Novum, mit welchem sich die Staaten erst abzufinden hätten. Daher geht der jüdische Liberalismus der jüdischen Wählerkurie mit der Ängstlichkeit eines seines Anspruchs nicht ganz sicheren Erben aus dem Wege, der pedantisch genau jeden Formfehler vermeidet, um nicht den Verlust seiner Erbschaft zu riskieren.

Anders verhält sich der jüdische Nationalismus. Einer seiner Vertreter, Justizrat Dr. Bodenheimer, hat sich über die jüdische Wählerkurie in der „Deutschen Lodzer Zeitung“ wie folgt geäussert:

„Alle nationalen Minderheiten haben das grösste Interesse an der Einrichtung solcher Wahlkurien. Nur durch solche Kurien können sie dagegen geschützt werden, dass sie in den Wahlen majorisiert werden und ohne eigene Vertreter bleiben. Durch die Einrichtung der Kurien können die Minoritäten Vertreter ihrer

Richtung in den Stadtrat oder in das Parlament wählen. Wenn auch bei Einrichtung der Kurie die betreffende nationale Minorität im Parlament oder Stadtrat nur mit einer Minorität von Abgeordneten vertreten ist, so können doch diese ihre Stimmen einheitlich mit Nachdruck geltend machen und in vielen Fragen den Ausschlag geben, wo die verschiedenen Parteien sich gegenüberstehen. Die Minorität hat dann eine Gewähr dafür, dass ihre Vertreter ihre nationalen Interessen energisch vertreten, weil sie ihren Wählern Rechenschaft ablegen müssen und ihre Wiederwahl gefährdet ist, wenn sie die nationalen Interessen innerhalb der Gesamtheit vernachlässigt haben. Es bedarf keiner besonderen Ausführung, dass es eine Menge von politischen Fragen gibt, bei denen die jüdischen Interessen keine anderen sind, als diejenigen der polnischen Allgemeinheit. Es bedarf auch keiner besonderen Hervorhebung, dass die Juden Polens von denselben politischen Idealen für die Gesamtheit erfüllt sind, wie das polnische Volk. Dennoch giebt es besondere jüdische Interessen, die der religiösen und nationalen Eigenart des jüdischen Volkes entspringen, wie sie sich historisch entwickelt hat. Niemand wird verkennen oder leugnen, dass in der städtischen Verwaltung die Juden **eine besondere Rücksichtnahme auf ihre Sabbatheiligung und ungestörte Feier ihrer religiösen Feste verlangen dürfen. Auch bei Errichtung besonderer jüdischer Volks- und Fortbildungsschulen, Einrichtung von Märkten und Messen sind die Interessen der jüdischen Bevölkerung besonders zu berücksichtigen. Nur jüdische Vertreter, die mit der Eigenart der jüdischen Bevölkerung vertraut, sind in der Lage, dieses in angemessener Weise zu tun. Auch die soziale Fürsorge und die öffentlichen Einrichtungen für Armenpflege sind von diesem Gesichtspunkt besonders zu betrachten.** Wir wollen gar nicht davon reden, dass im Parlament auch noch andere politische Rechte der Minoritäten in Frage kommen.

Aus allen diesen Gründen haben die nationalen Minoritäten in Ländern, mit gemischt nationaler Bevölkerung, wie z. B. in Oesterreich, mit Nachdruck die nationalen Kurien verlangt. und in Mähren und in der Bukowina auch durchgesetzt. In der Bukowina hatten die Juden ebenfalls eine jüdische Kurie verlangt und der Landtag die Errichtung einer solchen beschlossen. Die Hausjuden des

Polenklubs haben jedoch die Durchführung der jüdischen Kurie in Wien hintertrieben, sodass die Juden jetzt gezwungen sind, in der deutschen Kurie zu wählen, deren Interessen mit den ihren durchaus nicht identisch sind. Wenn solche Kurien in gemischt nationalen Bezirken nicht errichtet werden, droht den Minoritäten die Assimilation mit allen ihren schädlichen Folgeerscheinungen. Nur die Einrichtung der Kurie gewährt die Möglichkeit einer gesunden, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung der nationalen Minoritäten. Dies müssen sich die Juden Russisch-Polens vor Augen halten, wenn jetzt die Möglichkeit bestehen sollte, eine Neuordnung der städtischen oder politischen Vertretungen anzubahnen."

Dieser Standpunkt ist eindeutig und klar. Die jüdische Wahlkurie ist das, was der jüdische Nationalismus im Golus erreichen kann, noch ehe sein Zukunftstraum vom jüdischen Staat sich verwirklicht hat. Ein Stückchen Traum, das zur Wahrheit wurde, wird eine Bewegung mit neuem Impuls erfüllen, die ihre Anhänger nur durch das Lockmittel vielverheissender Träume gewann. Dabei ist es nun auch bei dieser Gelegenheit sehr belehrend zu sehen, wie meisterhaft des Zionismus es versteht, den tiefsten Sinn seines Wollens mit religiösem Aufputz zu schmücken und was aus rein nationalen Erwägungen heraus ihm erstrebenswert erscheint, im Interesse der Religion zu fordern. Klingt es nicht beinahe so, als ob die jüdische Wählerkurie dem Zionismus nur deshalb eine dringende Forderung des Tages ist, weil nur sie eine richtige „Sabbatheiligung und ungestörte Feier der religiösen Feste" zu verbürgen vermag? Wie fromm das klingt! Der jüdische Nationalismus legitimiert sich als Pionier der jüdischen Religion und will nicht einsehen, wie alle Vorteile, die eine jüdische Wählerkurie dem Sabbath, den Festen, den jüdischen Schulen und dem jüdischen Wirtschaftsleben vielleicht gewähren kann, durch den sicheren Schaden paralysiert wird, der dem religiösen Bewusstsein aus dem zu einer festen, dauernden politischen Einrichtung gewordenen jüdischen Nationalismus erwachsen muss. Denn täusche man sich doch nicht über die Grösse dieser Gefahr. Zur Zeit ist der Zionismus nichts anderes als eine Erkrankung des jüdischen Denkens, die wohl weite Kreise der Judenheit ergriffen hat, jedoch trotz jahrzehntelanger rührigster Agitation nur einen Bruch-

teil des jüdischen Volkes zu infizieren vermochte. Würden aber jüdische Wählerkurien zu einer dauernden Einrichtung werden, dann wäre der Zionismus keine Entartung mehr, dann würde er sich zu einem lebensfähigen Faktor des politischen Lebens konsolidieren, dann erhöbe er sich als staatliche Einrichtung zu einer das gesamte Gelände des jüdischen Lebens beherrschenden Höhe, von der aus ihm es trefflich gelänge, sein neujüdisches Gift durch alle Poren des jüdischen Lebens sickern zu lassen.

Schon diese eine Tatsache, dass die Schaffung jüdischer Wählerkurien eine Stärkung des jüdischen Nationalismus bedeuten würde, wäre für die Orthodoxie Veranlassung genug, die Wählerkurie rundweg abzulehnen. Wer den Zionismus als eine viel grössere Gefährdung des Thorajudentums als die Reform durchschaut, wer gerade in jenem pietätvollen Sichanlehnen an das geschichtlich Gewordene, wodurch sich der Zionismus von der reformjüdischen Neologie unterscheidet, nichts anderes als einen Missbrauch der orthodoxen Flagge erkennt, kann eine Einrichtung nicht wünschen, die dem Zionismus einen ungeahnten Aufschwung verbürgt. Alle politischen, wirtschaftlichen, ja selbst alle praktisch-religiösen Vorteile, die den orthodoxen Massen in Polen aus jüdischen Wählerkurien erblühen könnten, würden gründlich aufgehoben durch die Vergiftung des jüdischen Bewusstseins, die eine Stärkung des jüdischen Nationalismus verspricht.

Dazu kommt aber noch ein zweites, nicht minder schweres Bedenken. Soll das Judentum als solches in das politische Getriebe hineingezogen werden — und wenn es jüdische Wählerkurien giebt, so wird damit das Judentum als ein staatspolitischer Faktor etabliert — so müsste vor allen Dingen Garantie geschaffen werden, dass sich in diesem politischen Getriebe nicht als Judentum geriert, was in Wirklichkeit kein Judentum ist. Wenn selbst in jüdischen Grossgemeinden die religiöse Natur dieser Körperschaften nicht immer ausreicht, um die Wahl einer religiös einwandfreien Gemeindevertretung zu gewährleisten, wer bürgt uns dann dafür, dass in einer jüdischen Wählerkurie, die mit der jüdischen Religion nur mittelbar zusammenhängt, bei der Aufstellung der jüdischen Abgeordneten die Rücksicht auf die religiöse Qualifikation stets vorwalten wird! Sind schon die religiösen Anforder-

ungen, die an den Gemeinde-Parnes gestellt werden, elastisch genug, welchen Grad der Elastizität mögen erst die Massstäbe erreichen, mit welchen die Eignung zum jüdischen Inhaber eines staatspolitischen Mandats gemessen würde! Die jüdische Wählerkurie setzt, wenn sie nicht mehr schaden als nützen soll, einen religiösen Idealzustand voraus, der selbst in dem vom Thorageist gewiss recht tief durchtränkten Polen in unseren armen Zeitläuften nicht vorausgesetzt werden darf. Es ist daher nichts anderes als eine phantastische Ideologie, wenn der „Israelit" neulich bei seiner Besprechung des Problems der jüdischen Wählerkurie meinte:

„Eine interne jüdische Aufgabe würde es sein, dafür zu sorgen, dass die jüdischen Abgeordneten ihrer Gesinnung und Persönlichkeit nach die idealen und wirtschaftlichen Interessen der jüdischen Bevölkerung auch in der Tat zu vertreten imstande seien. Schwere Irrungen und Kämpfe wären in dieser Hinsicht bei der politischen und kulturellen Ungeübtheit der jüdischen Massen im Osten, insbesondere der thoratreuen Kreise, unvermeidlich, und leicht würde es nicht sein, Vertreter zu finden, die als wahrhafte Vertreter ihrer Wähler und nicht als volksfremde Berufspolitiker gelten dürfen. Aber die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des Missbrauchs scheint uns kein Grund zu sein, um eine an sich vernünftige organisatorische Massnahme abzulehnen, zumal dieselben Gefahren — vielleicht in erhöhtem Masse — auch dann bestehen, wenn die jüdischen Wähler ohne Wahlkurien als Einzelpersonen in der Masse des Wahlkörpers aufgehen. Hier erheben sich eben für die thoratreuen Kreise grosse volkserzieherische und politische Aufgaben, deren Ergreifen durch die Einführung jüdischer Wahlkurien bei den städtischen Wahlen in Polen am wirksamsten erzwungen würde."

Am wirksamsten erzwungen würde! Hier ist der Punkt, wo sich das Problem des jüdischen Nationalismus mit dem Problem des jüdischen Erziehungswesens kreuzt. Die jüdische Wahlkurie würde die Orthodoxie Polens vor die Frage stellen, was besser sei, die bisherige Methode der Volkserziehung so zu belassen wie sie ist und wie sie seit Generationen für die Erhaltung der Thoratreue und Thorakunde sich glänzend bewährt hat und dafür die Gefahr zu riskieren, im städtischen oder gar staatlichen Parlament durch

einen jüdischen Abgeordneten vertreten zu werden, der mit politischer Gewandtheit ein gerütteltes Mass von religiösem Nihilismus vereint, oder aber nach deutscher Manier die Parole: keine Thora ohne Bildung, keine Bildung ohne Thora zur Eröffnung neuer Bahnen im Erziehungswesen auszugeben, damit freilich die Gefahren der Wahlkurie zu verringern, dafür aber die innere Kraft des gesamten religiösen Lebens dem religiösen Pulsschlag der westlichen Orthodoxie anzuähneln. Wer hätte hier den Mut, um der möglichen Vorteile willen, die aus jüdischen Wahlkurien der polnischen Orthodoxie erwachsen könnten, ihr das Beschreiten eines Weges anzuraten, durch den auch in Polen Zustände, wie sie in Deutschland auf religiösem Gebiete seit Jahrzehnten herrschen und von Allen, die nicht bloss eine äusserlich glänzende, repräsentationsfähige, sondern auch innerlich gesunde und lebenskräftige Orthodoxie wünschen, auf's tiefste beklagt werden — „am wirksamsten erzwungen würden“!

Die deutsche Orthodoxie leidet an einem Elitebewusstsein, kraft dessen sie ihre unleugbaren Vorzüge in einem zur Stärke des den Erdball bestrahlenden Sonnenlichtes emporgeschraubten Glorienscheine sieht und ihre ebenso unleugbaren Mängel als niedliche, noch wohl zu kurierende, allmählich verschwindende Schönheitsfehler (Sonnenflecke) entschuldigt. Der Flecke sind aber mehr als des Lichts. Die Niederlagen überwiegen die Siege, und ehe die Orthodoxie Polens die Vorzüge unseres Erziehungswesens anerkennt, wird sie mit einem durch die Erfahrungen eines Jahrhunderts geschärften Blick nach dem Ausgangspunkt und den inneren Gesetzen jener Entwicklung forschen, die nur blinde Eigenliebe als Aufschwung, ehrliche Besinnung jedoch als Niedergang bezeichnen wird.

Hüten wir uns, die in den thoratreuen Kreisen des Ostens herrschende Scheu, „grosse volkserzieherische und politische Aufgaben zu ergreifen“, mit Impotenz und Trägheit zu verwechseln. In Ungarn, wo die Orthodoxie in eine moderne Kulturatmosphäre nicht viel später hineingezerrt wurde, als in Deutschland, giebt es noch heute kein jüdisches Lehrerseminar. Die chassidischen Kreise sagen sich: Es ist besser, wenn unsere Kinder bei christlichen Lehrern profanes Wissen lernen, als bei jüdischen, bei welchen

der Mangel an religiösem Wesen und Wissen die religiöse Erziehung des Hauses zu vernichten droht. Was wollen wir unseren polnischen Glaubensbrüdern entgegnen, wenn sie das Danaergeschenk der jüdischen Wahlkurie aus ähnlichem Grunde ablehnen und aus Angst vor möglichen Gefahren in den parlamentarischen Gremien einen nichtjüdischen Abgeordneten einem unjüdischen vorziehen möchten! Dürfen wir die Aengstlichkeit der Orthodoxie, wenn sie ein Ausfluss religiöser Sorge ist, bekämpfen? Bedarf es zu jenem beherzten Sichhineinstürzen in „grosse volkserzieherische und politische Aufgaben" nicht einer Art Desperadostimmung, die alles riskieren kann, weil sie nichts mehr zu verlieren hat?

Wie die chassidischen Kreise Polens über die jüdische Wahlkurie denken, wissen wir nicht. Wir dürfen aber zu ihrem durch Thorakunde geschärften und durch Thoratreue regulierten Urteil das Vertrauen haben, dass, wenn diese Frage an sie herantreten wird, sie eine Entscheidung treffen werden, die wieder einmal die Fabel ihrer „politischen und kulturellen Ungeübtheit" zerstört. Denn so „ungeübt" in politischen und kulturellen Dingen, wie wir's uns gerne einreden, sind unsere chassidischen Gedaulim gar nicht. Das haben wir erst im vorigen Jahre nicht ohne schämiges Erröten gemerkt, als sie uns mit ihrem trefflichen Statutenentwurf für die Agudas Jisroel überraschten.

R. B.

Literarisches.

Die weltpolitische Bedeutung Galiziens. Von Dr. Stephan Tomaschiwskyj, Privatdozent an der Universität Lemberg München. F. Bruckmann A.-G. Preis 75 Pfennig.

Das Wiener Institut für Kulturforschung gibt im Verein mit Dr. Ernst Jäky in Berlin unter dem Titel „Weltkultur und Weltpolitik" eine Folge von Schriften heraus, die, von Fachgelehrten bearbeitet, die auftauchenden grossen Kultur- und Staatsfragen der Gegenwart sachkundig erörtern. Als bedeutsamer und vielversprechender Anfang der österreichischen Reihe erschien soeben ein Heft über Galizien, in dem ein genauer Kenner der politischen Verhältnisse dieses Landes, der ukrainische Dozent für Geschichte an der Universität Lemberg, ein Gebiet behandelt, dessen Kenntnis gerade jetzt von grösster Wichtigkeit ist. Der Verfasser weist nach, dass der Weltkrieg Galiziens wegen entfacht wurde, mit dessen politischem Schicksal das Ergebnis des Krieges eng verbunden ist. Galizien, das historische Tor zwischen Ost- und Mitteleuropa, war das Hauptziel Russlands in diesem Kriege, die Notwendigkeit der Vernichtung des Ukrainertums das Hauptmotiv. Das politische Prestige Russlands ist mit dem Besitze Galiziens so eng verknüpft, dass seine Wiedereroberung durch die Verbündeten einer in ihren Folgen noch unübersehbaren politischen Katastrophe gleichkommt. Durch Tomaschiwskyjs Ausführungen, zu denen eine gedrängte aber sehr klare Darstellung der bewegten Geschichte Galiziens gehört, werden neue Gesichtspunkte aufgedeckt, die für jeden der den inneren Ursachen des Weltbrandes nachgehen möchte, von höchstem Interesse sind.

Die Meinung, dass Russland sich hervorragend tolerant gegen alle Konfessionen zeige (Seite 35) können wir nicht teilen. Die Darstellung des Aufschwunges der ukrainischen Bewegung ist besonders interessant, lesenswert für jeden, der sich mit dem Milieu irgend einer nationalen Bewegung zu befassen hat.

Hilfskomitee für die notleidenden Brüder im Auslande, Frankfurt a. M.

Infolge unseres Aufrufs gingen für den **Osten** folgende Spenden ein:
Aach. Seligmann Levy 5.50. **Alsfeld** Hedi Flörsheim 3. **Altona.** Oberrabb. Dr. Lerner 20. – **Alzenau.** Salomon Hamburger 22.– Derselbe 20.– **Ansbach** durch Herrn Bez.-Rabb. Dr. P. Kohn aus dessen Rabbinats-Bezirk 2700. – Derselbe zum Palästinatage 500. **Arnstein** Gebrüder Siegel 5.— **Aschaffenburg** durch Herrn Distriktsrabb. Dr. Raphael Breuer-Aschaffenburg, N. N. 5. – M. Nickel 5. Simon Vogel 10. Alfons Vogel 10.— Julius Levy 5.— W. Schlesinger & Co. 5. N. N. 3. E. Freund 3. – Lippmann Freund 2. Hugo S. Vogel 10.— N. N. 1. Carl Erlanger 5. – N. N. 5. – Leop. Sternheimer 5. – Berth. Adler 2.- Homburger & Söhne 5.— M. Sondheimer & Co. 10. – S. Mayer & Söhne 50.- Leo Katzenstein 3. – N. N. 10.— Jacob Salinger 5,— Gebrüder Trier 5. Firma Gustav Haas 5.— N. N, 1. — Leopold Hamburger 10 — David Emmerich 3.— S. Goldschmidt 5. - J. Siegel 5.— Mayer Vogel 10.— Hugo Vogelstein 5.— N. N. 5.- D. Siegel 5. Louis Löb 3.— N. N. 2.— N. N. 2. Herz Feldmann 20.— O. W- 20. – O. D. 20.— Martin Rosenthal 10.— Maier Vogel 10. Moritz Vogel 5.— Dr. Emil Goldschmidt 10.— Frau B. Hamburger 5.— Nathan Mayer 50.— Louis Loeb 3.— Moses Worms 5.- Leopold Worms 3.— Jos. Rosenthal 10. D. Emmerich 3.— Dr. Nussbaum 5. S. Schafheimer 1.— David Katzenstein 5.— David Löb 5.— S. Lasser 5.— S. Kulp 5.— Kuppermann 3.— Mayer Vogel II. 20. — K. Erlanger 25.— M. Vogel 20. A. Rosenthal 5. - Rabb. Dr. Breuer 10 — Moses Mayer 5.— Tannenwald 3.— Selling 5. - Liebmann Freund 3.— Max Freund 3.— S. Goldschmidt 10.— Dr. E. Goldschmidt 10.— Theo Goldschmidt 5.— J. Marx 5.— Nathan Mayer 50.— L. Katzenstein 25.— David Siegel 10.— Hugo S. Vogel 25.— Lindheimer 10.— R. Lindheimer 10.— Nathan Mayer & Söhne 400.— Josef Siegel 10.— Salomon Liebmann 10.— Herz Feldmann 100.— Simon Vogel 50. Josef Stern 20.— Kultusgemeinde Kleinheubach 144.— Gemeinde Röllbach 28.— Dieselbe 22.— Gemeinde Eschau 9.— Lehmann, Eschau 5.— Gemeinde Goldbach 20.— Lehrer Erlebacher, Goldbach 10.— Gemeinde Wörth 8.- Gemeinde Schöllkrippen 12.50 Gemeinde Mittelsinn 27.10 Gemeinde Fechenbech 8.90 Gemeinde Hörstein 62.— Gemeinde Gross-Ostheim 15.20 Gemeinde Klein-Wallstadt 65.— Gemeinde Orb 70.— Gemeinde Miltenberg 39.70 Nathan Mayer, Aschaffenburg 500 Kronen. **Aurich.** A. van Dyk 20.— Durch denselben 14. – **Bergeamen.** Frau H. Hertz 10.— **Bergen.** Lehrer Heinemann 28.— **Berlin.** Zahnarzt Schragenheim 10.— Max Fränkel 2.— Samuel Gesang 20.— Edmund Lissa 10.— Frl. Schwarz 2.— Eisemann 50.— **Berrendorf.** N. N. 4.— **Bendorf** Lehrer Bronkhorst 1. – **Beuel.** Kaufmann & Herz 10.— **Bitterfeld.** David Reicher 2.— **Botzanowitz.** Ida Agress 20.— **Braunsbach.** N. N. durch Lehrer Oberndörfer 30.— **Bremen.** D. Felczer 5.— Derselbe Chalogeld 35.25. N. Grünebaum 5. – **Bremevörde.** Behr Joachim 10.— **Breitenbach,** A. Feist Jacob 5.— **Breslau.** Dr. H. Lichtenstein 5.— Frau Johanna Falk 3.— Jos., Wilh. u. Max Kober 50.— **Bruchsal.** Heinr. Kahn 15.— Geschw. Kahn 4.— **Brüssow.** N. N. 112.10 **Buck.** Frau Clara Kiwit 3.— **Bromberg.** Frau Leyser 10. – **Bunde.** J. Philippson 3.— **Busenberg.** Benedikt Kallmann 70.— **Burghorst.** N. N. 10.— **Buttenhausen.** Leopold Marx 6.— **Calcar.** A. Sp. 8.— **Cassel.** Abraham Adler 10. – **Cöln a. Rh.** Aron Baer 50.— Johanna Hecht 2.— duuch Leo Munk 390.— Louis Rothschild 30.— **Cornelimünster.** Geschw. Kaufmann 15. – **Crainfeld**Max Stein 5.— **Crone.** Sally Cohn 3.— **Darmstadt.** N. N. 20.— Leop. Haas durch M. J. Meyer 20.— **Datterode.** Dina Dreyfuss 12,— **Dernau.** M. Bär 5.— **Düdelsheim.** Durch Lehrer S. Hess 123. **Düngensheim** B. Siegler 20. **Düsseldorf.** B. Salomon 20.— N. N. 12.— **Eichstetten.** Synagogenrat 6.08. **Bad Ems.** E. Leopold 2. – **Exin.** J. M. L. 10. **Forbach.** Hermann 2.— **Fordon.** Jos. Hamburger 5.— **Frankfurt a. M.** Mendel Apelt, N. N., E. Fiebermann Wwe., N. N. je 2.— B. Girdisky, Leo Spiro, Lehrer Halpern, Frl. Rosi Levi, Lehrer Reich, Frau Blüma Rothschild, H. L. Oppenheimer,

Aron Mayer, D. Sichel, Frau S. Rothschild Wwe., A. J. Hofmann, Leopold Hirsch, S. Meyrewitz je 3.— Frau M. Kirschbaum 2.50. Ploni bei Ploni 3.60 Frau Rosenthal u. Frl. Isay, Mich. Neuberger je 4.— Max Oettinger, A. S. Eschwege, Jos. Jülich, David Schlesinger, Emanuel Silbermann, Rest. Grünebaum, Lehrer Hirschberg, Frank, Jos. Rosenbaum, N. N., Lehrer Kösterich, Lehrer Pineas, M. Flörsheim, Ch. Rumpler, Nissenbaum, Frau M. Stern zur Jahrzeit ihres sel. Mannes, N. N., Albert Herpe, M. Weisskopf, Adolf Stein, H. & D. Heymann, E. David, Frau L. J. Strauss, Frau Dr. Moses, A. Orschel, A. Berkewitz, H. K., Adolf Gans, L. W.. Jul. Markus, Geschw. Markus, N. N. Jac. Oppenheimer, N. N., A. Grünblatt, Sal. Mayer, Jacob Ettlinger, L. Rosenthal, Jacob Rosenthal, N. N., H. Weinberg je 5.— Frau A. Sachs geb. Fink, J. Bendix, je 6.— D. Stein, Frau Justizrat Dr. Hirsch, Joseph Sänger, Frl. Lina Regensberg, N. N. durch Rektor Falk, Emanuel Kaufmann, S. Risch, Holzmann. F. F., B. Niederhofheim, Leop. Speyer, L. Strassmann, Carl Ehrlich, Frau D. Rosenbaum, B. Ruben, Frau M. Lewin, Levi Plaut, Siegm. Rödelheimer, A. Trepp, Jos. Lewin, Frl. L. Seckbach, W. J., Julus Friesländer, Frau Ludwig Baer, Ferd. Ehrmann, N. H., Frau S. Dreyfus, Joseph Fromm, Max Leiser, Ernst, Joseph u. Leo Lehmann, Frau E. Ehrlich, D. J. Nebenzahl je 10.— Philipp Wolff, J. S., Zeil je 12.— Dr. A. Stern, D. J. Weil, J. A., A. Haas, Leop. Feiber, Dr. Willy Weil, je 15.— Frau Sophie Fürth, N. N. durch D. Ginsberger, Frau Hessdörfer, Frl. Regensberg, R. B. Rothschild, Frau Moses Fränkel, Daniel Oppenheimer, Samuel Jacoby, Julius Fuld, Adolf Schwarzschild, N. N. durch Isr. Familienblatt, Jacob Emanuel, Dr. Herm. Oppenheimer. Frau Kolinsky, Louis Grebenau, Isidor Kahn je 20.— Emil Stern, Frau A. M. Schwarzschild, Samson Hirsch, Siegfried Salomon. Josi Schapiro, Leo Schapiro, E. H. L. je 25.— Eduard Feist, Heinemann Birnbaum je 30.— Marcus Hirsch, Eugen Weil, je 40.— L. Wormser, N. N., Nathan Stern, Siegm. Schwab, Frau Fanny Schwab, Jakob u. Arthur Wechsler, L. Nachmann, Gabriel Rothschild, Herm. Cramer, Dr. G. Stiebel, J. Marx, L. Zuntz, N. N., Frau Mathilde Mainzer, Albert Mayer, Frau Oettinger, Moritz Lehmann, J. Schapiro, Oberlehrer Jos. Kaufmann, Naftali Loeb, je 50.— Michael Schwabacher, Frau Sophie Cohn, Kriath Hathora-Verein. Isaac Wolff, Nathan Stein, Adolf Kahn, Theodor Guggenheim, Albert Guggenheim, Herm. Levi, Joseph Wohlfarth, Frau Rosi Dülken, Direktion der Pfälzischen Bank, Adolf Stern, je 100. Michael Eisemann, Siegfried Löwenstein, Moses Löwenstein, Eugen Ettlinger, je 200.— E. B. 250. Naftali Schwabacher, F. M. je 300.— Max Kulp, Dr. Albert Sondheimer je 500.— **Frechen.** J. Adler 5.— u. 8.— **Gelnhausen.** J. S. Epstein 40.— **Gelsdorf.** Herm. Cramer 5.— **Gelsenkirchen.** Frau Dr. Meyer 20.— Dr. Meyer 20.— Dr. jur. Edm. Meyer 40 — **Gensingen.** Frau S. Selig 6.— **Gerolzhofen.** A. Selig 5.— **Gleiwitz.** Emanuel Rosenthal 10.— **Gotha.** Albert Schiffmann 3.— **Göttingen,** Nathan Löwenstein 35 — **Gmünd.** Adolf Herz 4.— **Grätz.** Johanna Sabersky 6.— **Greussenheim.** N. Eppstein 10.— **Gross Krotzenburg.** H. Löbenberg 3.— N. N. 40.— **Hagen.** Nelaessen 5.— **Halle a.** S. J. Halberstadt 10.— **Hallenberg.** B. Stessmann 4.— **Hamburg.** Johanna Hesse 5.— Spiro 5.— N. N. 100.— **Hameln.** Gebr. Katzenstein 150.— **Hardheim.** Israel. Männerverein 3.— **Hehlen.** Alex Bach jr. 5.— **Heilbronn.** Jos. Halle 100,— **Hellimer,** Moritz Schwab 10.— **Heringen.** N. N. 4.— **Hirschberg.** David Israel 5.— u. 3.— **Hirzenach.** Israel. Gemeinde 30.— **Hofheim.** Ed. Reuss 17.50. **Holzhausen,** Frau E. Bachenheimer 5.— **Höringhausen.** Frau Menko Löwenstein 5.20 **Hüttenheim.** J. Freudenthal 5.— **Janowitz.** Frau Toni Schmul 10.— **Kobylin.** Louis Neustadt 2.— **Königsberg i. Pr.** M. Epstein 3.— **Labiau.** Kantor M. Rosenberg 3.— **Ladenburg.** Gebr. Kaufmann 100 — **Landau.** E. Feibelmann 20.— **Langen i. H.** Israel. Gemeinde f. d. Israel. Pietätsverein 49.70 **Lautenburg.** R. M. 2.— **Leudershausen.** Lehrer B. Wolf 3.50 N. N. 6.65 **Leipzig.** S. Nadel 100.— **Lessen,** M. J. Moses 10,— **Limburg.** Gebr. Simon 10.— **Mannheim.** Thekla Diewald 3.— **Marburg.** Frau L. Sonneborn Wwe. 10.— **Mattersdorf.** Lazar Hönigsberg 10.— **Melsungen.** Frau Abt Wwe. 3.— **Mem-**

mingen. Isreel. Gemeinde 500. **Mergentheim.** Frau Hanna Adler Wwe. 5. **Mersch.** M. Bermann 10. **Mönchsroth.** S. Schulmann 25. Frl. Sophie Mayer 40.— **Mülheim a. Ruhr.** Frau S. Cohn & Söhne 200. **München.** Jeanette Rothschild 20. – **Münster.** Frau S. Stolzberg 5. **Nassau.** Aron Stein 10.– **Nanheim.** R. Rosenzweig 1. **New York.** Frau Johanna Ney, durch Frau Bella Rover, Marburg 10. Leo Weil, anl. seiner Hochzeit 20. **Niedenstein.** N. N. 20.— **Niederbachheim.** Karl Blum 10. **Niederohmen.** N. N. 25. **Nieheim.** Rickchen Rausehoff 5,– **Nordhausen.** L. J. Warburg 22.16 **Nordrach.** Verwalter Lorch 10. **Nürnberg.** Moritz Mayer u. Geschwister 200. – Moritz Mayer für seine im Felde stehenden 3 Söhne 50. **Obornik.** Frau P. Zwirn u. Schwester 5.— Jakob Wreschner 17.— **Pakosch.** H. Seelig 5. – **Pfungstadt.** J. Mainzer 6.50 **Pohlgöns.** Frau Herm. Meier 25. **Posen.** N. N .5.— M. Brock 5.— **Prenzlau.** D. Rosenberg 5. **Rehburg.** Jul. Löwenberg 5.— **Rehden.** H. Wolf 5.— **Regensburg.** Anne Jacob 5. – **Rexingen.** Wolf Zirndorfer 10.— Salomon Strassburger 17.90 **Rimbach.** Gustav Weichsel 5. – **Rogasen.** Fanny Jastrow 6.— **Simmern.** Ludwig Ochs 3.— **Skalmiercyze.** Bertha Glaser 3.— **Soborn.** Emanuel Löwenthal 5.— **Spangenberg,** Synagogengemeinde 29.50 Lehrer Blumenkrohn 23 50 Max Levisohn 10.— **Sprendlingen** Lehrer Wehrmann Kaufmann 2. **Schlüsselburg.** J. Hildesheimer 10.— **Schönstadt.** Aron Metzger 5.— **Schopfloch.** M. Rosenfeld, Kultusvorst. 40.— **Schwirz.** H. Schufton 5.— **Sterbfritz.** Gemeindesammlung d. Lehrer S Neuhaus 90.— **Stettin.** N N. 100.— **Strümpelbrunn,** Israel. Gemeinde. 150.— **Talheim.** Lisrtte Hirschfeld 33.— **Tiefenort.** S. Kuh 2.50 **Ulrichstein.** A. Reis V. 3.— **Vacha.** A. & J. Katz 10 — **Vallendar.** Frau S. Loeb 15. – **Vegesack.** Jahob Wolff 14 — **Veldenz.** Moses Mayer 3.— **Verden.** B. Schragenheim 10.— **Waldshut.** Levi Bloch 5.— **Walldorf.** N. N. 2.— **Wallerfangen.** J. D. 15.— **Wassenberg.** Jacob Hertz 10.— **Warburg.** F. Rosenthal 10. – **Werben.** M. Schlewinsky 10.— **Werl.** Jüdischer Frauenverein 50.— **Wiesbaden.** Soldat Berth. Kahn 2.— durch Rabb. Dr. Kahn: N. N. 2.— N. N. 10.— Klebe, Hersfeld, 10.— Ad. Oppenheimer 10.— Leop. Ackermann 10.— aus Zedokohbüchse 4.50 **Witkowo.** Max Berne 2.— **Wolfhagen.** durch Abr. Katzenstein 33.50 **Wongrowitz.** Salomon Jacob 6.— **Würzburg.** durch Rabb. Bamberger 15.— Unteroff. M. Hellmann 5.— **Zeitlofs.** Max Reich 10.—

Matnas-Jad-Spenden.

Frankfurt a. M. M. Cohn, A. Bayersdorf je 50 Pf. A. Kaplan, M. Flörsheim, Maier, N. N Julius Nelken je 1.— Frau Kahn, Frau Warschawsky, Felix Rubinstein, Frau Deutsch, Ad. Moses, M. Schanger, Leop. Hirsch, Ch. Lang, M. Hirschberg, J. Schüler, Toni Jeidel, B. Girdisky, Frau B. R. X. X. J. Simon je 2.— Frau Bunimowitz, S. Frank, Mich. Ch. Bing, Mich Neuberger, Frau Babette Kulp, B. Pessachowitz, Frau Werthan, Emanuel Kaufmann, Ludwig Dreyfuss, Carl Bodenheimer, Ch. Rumpler, B. Oppenheim, Frau Elias Rubinstein, N N., Arnold Hirsch, Prof. Dr. Fink, G. Mannheimer, Jac. E. Eisenmann, F. Nachmann, Heinr. Einstätter, H. Wolff, J. Stern Wwe., H. L. Oppenheimer, J. Jülich, Jac. Oppenheimer, L. Dessau, Adelh. Mayer, Berth. Lewin, Moses Speyer, Carl Pessel, Rabb. S. H. Schüler, S. Adler. Mendel Vogel, Ida Weil, Frau C. Tannenberg, D. Schächter, Jentilla Jeidel, Lehrer Goldschmidt, Jacob Wechsler, J. Heidingsfeld, Frau Michaelis, N. N. Dr. S. B. Frau Johanna van Burg je 3. Büchse der Klaus-Synagoge 3.36. Gebrüder Kulp 4. – Jos. Rosenbaum, M. Schnerb, Lehrer Reich, Lehrer Pineas, Jos. Sänger, S. J. Weil, Rabb. Dr. S. Breuer, Louis Goldschmidt u. Frau, Dr. Brinkmann, Frau Meier Mosbacher, E. Rosenheim. Nathan Bamberger, Frau Gordon-Eisenmann, Isidor Benjamin, Louis Baer. D. Worms, Arthur R. Moses, S. D. Weisskopf Julius Lewin, Hirsch, Rubinstein, Julius Marcus, Frau A. Silbermann Wwe., Albert Kohn, Johanna u. Rosalie Marcus. M. Weisskopf, James Lewy, Leopold Feiber, Wilh. Fleischmann, Jacob Löwenberg, Jacob Wolff, Jacob Frank, Max Cramer, Max Grebenau, Frau Feist Joseph, Erns

Schwarzschild, Frau S. Alexander, Simon Cohn, M. Grau, N. N., Frau Peretz Posen, H. Salomon, Prof. Dr. Caro, Frau M. Lewin, M Nussbaum, S. Neuberger, Sigm. Schatzmann, Frau Herm. Marcus, Frau S. Rothschild geb. Nussbaum, R. Rosenbaum, S J. für ein Geschenk, H. Weinberg, M. Eisenkraemer, M. Gutmann, A. Orschel, Leop. Heidingsfeld, Levi Plaut, Dr. Jos. Breuer, Frau M. Rosenbaum, J. Hirsch. Sammelbüchse Martha u. Tilly Oppenheimer u. Just. Oppenheimer, Max Mayer, Frau Max Bier, Emil Gottlieb, Lehrer Hirschberg, Sigm. Stern, A. Ettlinger, Jacob Stein, N. N., je 5.— Ploni Almoni, J. Bendix je 6.— Marcus Hirsch, W. Bock je 7.— Frau A. Wolf 8.— Leonh. Weiss, N. N., Karl H. Baer, Frau Mich. Schwarzschild, Adolf Schwarzschild, Frau Gottschalk Engelbert, Direktor Dr. Lange, Herm. Goldschmidt, Frau Moses, Frau Seckbach, E. H. L., Daniel Oppenheimer, S. Neumann, Martin Levigard, Joseph Ansbacher, N. N., Jules Oppenheimer, Emanuel Silbermann, Benni Nussbaum, A. Berkewitz, Frau Aron Seligmann, Dr. Schüler, Maximilian Michel aus von Rothschild Synagogen-Minjan, Siegm. Schwarzschild, Leop. Löwenthal, Herm. D. Stern, J. Offenbacher, S. Jacoby, Familie Oppenheimer, Jacob Rosenheim, L. Strassmann, Eugen Weil, Sali Fürth, Frau Franziska Grünebaum, Nathan Bock, Louis Grebenau, Jul. Friesländer, Th. Rothschild, N. N., N. N., Herm. A. Rothschild. Aron Mainzer, L. Abrahams, Gabriel Plaut, Joachim Soffer, Manfred Kahn, Leop. Merzbach, S. Isenburger, Naft. u. Abr. Blumenthal, Eduard Bergel, J. Schaalmann, A. Potaschnacher, Frau Bernhard Kann, Zahnarzt S. Strauss. Robert Aron, Max Rothschild. N. Schüler, Max Oettinger, Wilh. Schames, A. Friesländer, Oberlehrer Jos. Kaufmann, Max Wimpfheimer je 10.— Gustav Mosbacher, David Löb je 11.— Nathan Adler 14.— Frau Viktoria Wolf u. Kinder, Geschwister Schwabacher, Ludwig Strauss, Frau Helene Brinkmann je 15. David Seligmann, Gebrüder Eschwege, Joseph Salomon je 18.— Frau E. Bodenheimer, Joseph Lewin, Frau Fanny Schwab, M. N., Frau Abr. Fürth Wwe., Zahnarzt Lehmann, Leo Hamburger, Ferd. Ehrmann, Simon Altmann, J. Rosenheim, Rosette Seligmann, J. Marx, Mathilde Goldschmidt, Peretz Mosbacher, Theod. Guggenheim, Dr. med. J. Schmidt, Moritz Bass, Joseph H. u. David Griesheimer, Ruben Lange, Julius Strauss, Adolf Stein, M. Kolinsky Wwe., Moritz Goldschmidt, Dr. Carl Goldschmidt, S. Ichenhäuser, Komm.-Rat Leo Ellinger, Zach. Mainzer, S. Löwenthal, Dr. Siegfried Oppenheimer, A. Trepp je 20.— Isaac Wolf, Meier Eisemann jr., Frau Jul Jeidel, Frau Isaac Rothschild u. Kindur, Willy Mayer, N. N., Eugen Ettlinger, Mela u. Strauss, M. Vogel, Leop. Haas je 25.— Leo Bodenheimer, M. Distelburger, Jacob Strauss, Felix Strauss, Jacob Marburger, M. Tannenbaum, Oberlehrer Max Baer, Frau Flora Schwarzschild, Eduard Feist, Dr. Sally Rosenbaum, Isaak Igersheimer je 30.— Jakob Mayer, L. Zuntz, Sanitätsrat Dr. Rosenbaum je 40.— Alfred Schwarzschlld, Naftali Schwabacher, Frau Ida Oppenheimer, Dr. Herm. Oppenheimer, N. N., Fritz u. Selma Sondheimer, Martin u. Siegm. Moses, Jul. Goldschmidt, Carl Ehrlich, Gabriel Rothschild, Herm. Kahn, Adolf Stern, Mich. Rapp, Friedr. Adler, Theodor Fürth, Moritz Lehmann, Moses Aumann je 50.— Michael Schwarzschild 80.— Max M. Kulp, Frau Dülken, R. B. Rothschild, Jacob Besthoff, Sally Goldschmidt, Hermann Cramer, M. M. je 100.— Dr. Albert Sondheimer 150.— Michael Eisemann 200.— Julius M. Bier 300.— Moritz Felsenstein 318.— **Berlin.** Dr. Willy Hofmann 10.— **Hamburg.** Max Feiber 5.— **Dieburg.** Frau Gutta Loeb 3.— **Minden.** N. N. K. 10.— **Darmstadt.** A. Ploni 3.— **Cöln.** Aron Baer 50.—

Allen frdl. Spendern danken wir namens der Notleidenden herzlich und bitten dringend um weitere Spenden. Die Not ist gross!

Frdl. Gaben bitten wir an unseren Cassier Herrn Emil H. Lehmann, Frankfurt a. M., Postscheckkonto No. 7921 Frankfurt a. M. gelangen zu lassen.



Jahrgang 2. Heft 10.

Klare Front im Burgfrieden.

Viel wird darüber diskutiert, ob der Krieg der Religion förderlich ist oder nicht. Man spricht von dem religiösen Autschwung zu Beginn der schweren Zeit und bedauert das Abflauen. Wie oft, so war auch hier vielleicht die Fragestellung falsch, erstens im Hinblick auf die Subjekte, zum zweiten in der Erfassung des Begriffes Religion. Man müsste scharf scheiden zwischen denen, die in der Heimat zurückgeblieben, ohne irgendwie persönlich vom Krieg betroffen zu sein, zwischen denen, die zwar fern vom Kampfschauplatz in Sicherheit weilen, doch bangen für Angehörige und endlich zwischen denen, welche unmittelbar am Kampfe beteiligt sind. Dass diese Unterscheidung gemacht werden muss und sich dem einigermassen aufmerksamen Beobachter aufzwingt, ist deprimierend und ein klares Verdikt dahin, dass ein allgemeiner religiöser Aufschwung nicht vorhanden ist. Die materialistische Weltanschauung, welche in der Vorkriegszeit alles durchsetzt hatte, ist nicht überwunden. Das starke ideale Gut, welches in der selbstlosen Hingabe von Hab und Blut zu Tage tritt, vermochte nicht einen allgemeinen Siegeszug des Idealismus zu zeitigen. Daher kommt es zunächst, dass in weiten Schichten das Bewusstsein nicht durchgedrungen ist, wie weit der Kampf eigentlich um ideale Endziele geht; in der Anschauung vieler vermag eine Congruenz

zwischen Weg und Zweck nicht zu erstehen. Diese Halbheit ist auch die Signatur des religiösen Lebens und zwar fast bei all den drei Gruppen, die wir oben gekennzeichnet haben. Wir möchten als einzigen Gewinn die Erscheinung buchen, dass in weiten Kreisen die Abhängigkeit des Geschickes des Einzelnen und der Völker von einem höheren Wesen empfunden und anerkannt wird. Das wäre ja eigentlich eine ganz solide Grundlage, auf der vieles aufgebaut werden könnte. Der Weiterbau wäre dann möglich, wenn sich aus dieser Empfindung, die wirkliche Anerkenntnis, die wirkliche Demut, die ענוה entwickeln würde. Wir verstehen unter dieser Demut, welche nach R. Pinchas b. Jaïr die Vorstufe der Furcht vor der Sünde ist, das Aufgeben des Individualismus. Gewiss dürfte es gerade den Gliedern eines siegenden Volkes schwer werden, zu dieser Demut sich zu erheben; wenn es gelänge, wäre es der grösste Sieg, den die Menschheit errungen, so wie schon Jakob sprach קטנתי מכל החסדים. An dieser Schwelle könnte die Sanierung des Judentums einsetzen, dessen ganzer Krankheitsprozess eine stete Wiederholuug des בשרירות לבי ist. Da könnte, wohlverstanden, könnte, die Kriegszeit viel leisten. Dass sie es nicht leistet, muss jetzt klar ausgesprochen, deutlich registriert werden. Fehlerquellen aufdecken? Da müsste man für die dritte Gruppe die Tagebücher der Feldrabbiner über die Soldaten, und die Tagebücher der Soldaten über die Feldrabbiner kennen. Das wäre etwas für das jüdische Archiv. Ob die Orthodoxie bei der Einrichtung der Feldrabbiner der Höhe der dankbaren Aufgabe gewachsen war, darüber wird man später ausgiebig zu sprechen haben. Man müsste zunächst genauer Kenner des Schulchan Aruch sein, um diese an und für sich so gute Institution glanzvoll in die Wirklichkeit treten zu lassen. Doch auch darüber später.

Für die anderen Gruppen ergeben sich andere Gesichtspunkte. Es fehlt die Auffassung, dass der Krieg ein פורענות ist; genau, wie man etwa bei Epidemien nur an Impfungen und an Antisepsis denkt, genau ebenso gut misst man alles an Waffe und Technik. Da könnte das Vorbild Hindenburgs viel Nutzen bringen. Bei diesem Mann ist die stetige innere Beziehung zu dem Lenker der Schlachten eine Erscheinung, die auch in der Kriegsgeschichte höchstens noch an Gustav Adolf ein Seitenstück hat. Wohl

kaum eine Synagoge giebt es, in der nicht Kriegsgebete ertönen; man soll das Bewusstsein haben, dass ein solches Gebet ein heiliges Bekenntnis ist und mindestens ebenso den Ausdruck der Ergebung, wie die Bitte um Sieg darstellen müsste. Aus solchen Gebeten müsste alles ausgemerzt werden, was irgendwie verletzend wirkt. Die — sagen wir das hässliche Wort — Fabrikation solcher Gebete ist auch ein Kapitel, über das nach dem Krieg wahrscheinlich zu sprechen sein wird. Dort ist vieles gut gemeint, nur schlecht gesagt.

Wie steht es aber mit der Bewertung des Religionsgesetzes, sobald es zur Tat werden soll, aus dem Bereich der Empfindungen und Gedanken in die Welt des Werdens tritt? Ach da wäre vieles zu sagen. Jetzt können wir es nur ankündigen. Inter arma silent.

P. K.

Wo liegt das Paradies?

Wo liegt das Paradies? Eine Faustbreite entfernt vom Gehinom. Eine Mauer nur trennt es von ihm, nach der Meinung eines anderen Weisen. Paradies und Gehinom liegen nebeneinander, damit die Menschen von einem ins andere schauen. So ein dritter.

Ein grosses Sehnen geht durch die Welt, die Sehnsucht nach dem Frieden, nach der Ruhe, nach dem stillen Winkel auf der Erde, wohin der Donner der Geschütze nicht dringt und das Weh brechender Menschenherzen seine Schauer nicht sendet.

O, diese zehnmal Weisen, die zu lächeln wagten, wenn vom Paradies auf Erden sie sprechen hörten! Im Anblick der Wüsten, im Anblick des grausigen Chaos, in das die Welt sich gewandelt, müsste Kindheitserinnerung ihnen wieder kommen, da sie vom Paradies nicht nur geträumt, da sie an das Paradies auf Erden geglaubt. Sie wagten zu lächeln, wenn vom Paradies die Rede? Toren, die nicht wussten, dass jedes bescheidenste Glück, wonach Menschen sich sehnen, nur möglich, auf die Dauer nur denkbar, wenn sie das Paradies wollen auf Erden. Nur die Welt, die das Gan Eden kennt, hat auch das Glück, hat auch den Frieden.

Wir aber wissen es, wissen es schon lange והארץ היתה תהו ובהו, אלו מעשיהן של רשעים dass das tohu wowohu der Erde droht, wo רשעות die Herrschaft besitzt, und ויהי אור, אלו מעשיהן של צדקים und dass nur das Licht, von צדיקים gestreut, dieses entsetzliche Chaos in die herrliche, glückliche Welt zu umwandeln vermag, nach der die Sehnsucht uns zieht.

Glückliche, herrliche Welt! Sie werden noch bescheiden werden, die anspruchsvollen, von Kultur übersättigten und doch so verblendeten Menschen. Das Glück erträumt ihr verworrener Sinn, dem Glück jagt ruhelos ihr Fuss nach, durchmisst das Auge der Welten Ferne, errafft der Arm der Erden Fülle, dass ihre Genusssucht sich sättige und ihr Machthunger sich stille. Doch nimmer erhascht die Ruhelosigkeit das Glück Denn Glück ist die Ruhe. Glück ist der Frieden. Und so hat auch der grosse Alexander das Glück nicht entdekt, als er den Erdball mit seinen Heeren sich unterwarf. Und wie er, so stehen sie alle nach ihm vor den Pforten des Paradieses und finden sie verschlossen. Und langt ihr Arm hinein, dass auch ihnen etwas von seiner Seligkeit werde, dann hat das Paradies für sie nur den Schädel, der unersättlich in Gier sich verzehrt, und dessen Hunger alles Gold und Silber der Erde nicht zu stillen vermag (Tamid 32) —

Glück? מנוחה, der Schrei nach der Ruhe geht durch die Welt, nach dem köstlichsten Gut, dass der Kanonendonner sie ihr ferner nicht raube und der Augenblick sie nicht vernichte!

מנוחה? Sehnet nach dem Paradiese euch, denn nur dort ist sie zu finden!

מנוחה? Reissen den Schöpfer der מנוחה aus dem Menschenherzen und wundern sich, dass die מנוחה nicht zu finden ist auf Erden!

וינח ביום השביעי Seinen Menschen wollte Er die מנוחה geben, und sie haben sie in ihrer Verblendung verschmäht!

ויניחהו בגן עדן ins Eden setzte Er den Menschen — nein, meinen die Weisen, שבת נתן לו מצות שבת שנ׳ וינח ביום השביעי den gab Gott dem Menschen und hat ihm damit das Eden erschlossen! Denn sollten Menschen in Ruhe auf Erden weilen — und das heisst doch ויניחהו — so musste Gott ihnen den שבת geben. Denn nur der שבת bringt מנוחה: nur der Sabbath reisst dem Menschen nicht nur die Sorge und das Weh aus dem Herzen, sondern be-

freit allein ihn von der Angst, dass der andere über ihn herfalle und ihn morde wie ein elendes Tier und den Lebensatem ihm missgönne, denn nur Gott, der den שבת uns bringt, reisst die Bestie aus des Menschen Herz und lässt ihn in Würde und Hoheit erstehen!

Und die ahnende Gewissheit will uns kommen, die wir Zeugen sind unserer Gegenwart, dass sie es noch lernen werden, wo die מנוחה dem Menschen winkt, und wie man die Erde in ein Eden zu wandeln vermag.

לעבדה ולשמרה! Es haben die Menschen nur zurückzukehren zur ältesten göttlichen Lebensoffenbarung, die nicht Juden, die Menschen des Lebens Inhalt zu deuten sich anschickt, damit das Paradies aufs neue seine Pforten ihnen öffne. Denn das לעבדה kündet nach dem sinnigen Weisheitswort das Leben als Erfüllung einer Forderung, die das ששת ימים תעביד einer ganzen Menschenwelt stellt, und das ולשמרה haucht die heilige Sabbathruhe des שמור את יום השבת auch über ihr Tun, und der durch das also begriffene לעבדה ולשמרה in die Welt einziehende Sabbath sollte ihr die מנוחה nicht bringen, deren wonniger Hauch dem paradiesischen Segen entströmt?

Wie einfach, wie nahe! Eine Faustbreite, eine Mauer nur trennt den grauenvollen Jammer und das trostlose Weh, in das des Gehinoms Fluch das Leben einhüllt, von der glückverheissenden Pforte, die zum Eden sich öffnet, wenn Menschen doch die Lebensbotschaft, die zu לעבדה ולשמרה sie lädt, zu begreifen sich anschickten! Hart lagert Gehinom in Gan Edens Nähe. Nebeneinander stehen die göttlichen Sendboten, die der irrenden Menschheit den Weg zurückzuweisen berufen sind ins Paradies. Denn von beiden ergeht die lockende Losung. —

Denn zu לעבדה ולשמרה ruft auch der eine. Aber לעבדה heisst ihm: diene dir selber, lebe dir selber, trägst in dir selber die Gottheit, vor deren Thron du das Knie nur beugst, und erwirbst du, so erwirbst du dir, herrschst du, so herrschst du dir, und לשמרה, nur das Gesetz, das deiner eigenen Brust entspringt, soll Halt dir zurufen und dem unersättlichen Machthunger Zügel anlegen — doch להט החרב המתהפכת doch die Flammen des ewig kreisenden Schwertes erleuchten schaurig die Bahn, die eine betrogene Menschheit immer wieder in dem Pfuhl des Gehinoms enden lässt. Doch

leuchten diese Flammen nur dem Gehinom und nicht auch dem Gan Eden? Weisen die פגרי אנשים die Leichen der Erschlagenen, die ein Opfer sind des falschen לעבדה ולשמרה-Rufes, weist der Moder einer „wurmverfallenden“ Völkergeschichte, weisen die rauchenden Trümmer der flammenverzehrten Völkerbauten nicht in überwältigender Eindringlichkeit die Schauer des jesajanischen דראון (Jes. 66), über die eine belehrte Menschheit spät aber gewiss den Weg findet zum Gan Eden?

Denn nicht in Trostlosigkeit lässt der göttliche Schöpfer die Menschengeschichte enden. Gott will es, dass der Weg der Geschichte zurückführe ins Paradies. Lasst sie nur folgen dem לעבדה ולשמרה-Ruf, der unter dem Schutz des flammenden Schwertes das Leben verheisst; aus Gehinomqualen wird einst ihr Schrei empordringen nach Erlösung, und ihr Ohr die Botschaft vernehmen, die zum Paradies sie ruft, das in greifbarer Nähe ihnen winkt. Denn der לעבדה ולשמרה-Ruf, der zum Gehinom geführt, führt auch zum Gan Eden.

Freilich לעבדה ולשמרה aus Cherubimlippen! Unter deren läuternden Mahnung das לעבדה zum Lebensgottesdienst ruft, und das ולשמרה den Sabbath als des Lebens köstlichsten Hüter bestellt. Und sichtbar schreiten seine Cherubim durch die Geschichte und weisen den Weg zum Gan Eden: Träger göttlicher Herrlichkeit sind's[0]), Träger göttlichen Willens, die das alte לעבדה ולשמרה begriffen und deren aufhorchendes Ohr göttliches Lebenswort am Sinai vernommen, und die seitdem ausziehen, den Weg durch die Wildnis zu bahnen, den aufwärtsführenden Pfad, wo der Himmel die Erde küsst, und göttliche Waltungsnähe irdische Glückseligkeit bringt. Denn תורה will nichts als Erfüllung des grossen לעבדה ולשמרה-

[0]) Diese Auffassung Rabbiner Hirsch's זצ"ל, die in Cherubim auch das „Ideal der Gesamtmenschheit als Träger der Herrlichkeit Gottes“ erblickt, deckt sich unseres Erachtens vollkommen mit der Anschauung der Weisen זצ"ל. Keduschin 70 gibt uns den willkommenen Beweis. Der dort zitierte Vers aus Neh. 7 nennt die babylonischen Ortschaften, aus denen Familien heraufzogen, die sich über die Reinheit ihrer Geschlechter nicht ausweisen konnten ואלה העולים מתל מלח תל חרשא כרוב וכו'. Die Ortsbezeichnungen dienen den Weisen zur Anknüpfung von charakteristischen Bemerkungen. Zu כרוב fügen sie schmerzlich hinzu: אני אמרתי יהיו ישראל לפני חשובים ככרוב וכו' ihre geschlechtliche Reinheit haben sie nicht gewahrt und sollten doch vor mir cherubimgleich dastehen. —

Gedankens, und allen unerleuchteten Söhnen unseres Volkes, denen das Verständnis für die menschheiterlösende Sendung ihres Isroelberufes noch fehlt, weiss das sinnige Weisheitswort die ernste Mahnung ans Herz zu legen: o, wüsstet ihr, was das לעבדה ולשמרה bedeutet, Ihr begriffet den Ruf, der mit תעבדון את האלקים על ההר הזה zum Sinai euch lädt! —

So führen die Flammen des Gehinomschwertes und die Cherubim vom Sinai zurück ins Paradies.

Ein grosses Sehnen geht durch die Welt. Das genügt nicht. Erschauern denn auch die Menschen im Anblick ihrer Tierheit? Denn erst dann schlägt die grosse Stunde.

Des Menschen Leichtsinn hatte einst das Eden von der Erde gescheucht. Dorn und Distel sollte sie fortan ihm reichen und das Kraut des Feldes er geniessen. Da perlte der Schweiss ihm vom Angesicht: „wie, werde ich an die Krippe gebunden dem Tier gleich?“ בזעת אפיך תאכל לחם weil der Schweiss dir geronnen, sollst du Brot essen, denn du hast gebebt vor dem Gedanken, dem Tier gleich zu sein. —

אמר ר' לוי נאה היה לו אם היה עומד בקללתו הראשונה Besser, das erste Strafwort ואכלת את עשב השדה wäre geblieben! Die Kritik aller Menschenkultur birgt dieses eine Wort.

Zurückbebte der Mensch beim Gedanken, in Gemeinschaft mit dem Tier vom Gras des Feldes zu leben. Denn welcher Mensch möchte Tier sein und an die Krippe gebunden werden neben sein Tier? Da schenkte Gott ihm das Brot Und seitdem erarbeitet, erkämpft der Mensch sich sein Brot. Und suchte man nach einem Wort, das alle Kulturerrungenschaft in sich birgt, dem alle Sorge und alle Wissenschaft gilt, alle Technik und jeder erfinderische Gedanke dient: לחם heisst dieses Herrschwort!

Und seitdem perlt ihm nicht mehr der Angstschweiss von der Stirn, neben dem Tier das Gras des Feldes geniessen zu müssen —

O. die Toren! Lehren es nicht die Blätter der Geschichte und die Schauer unserer Gegenwart, dass der Mensch mit dem Kulturbrot in der Hand oft hündischer und tierischer sein kann als das erbärmlichste Tier? Und ist es nicht gerade diesem „Brot“ zu verdanken, dass die Scheinhülle der Kultur dem Menschen nur das Bewusstsein seiner Tierblösse, seiner Tierseele, seiner

tierischen Gemeinheit entzieht? נאה היה לו Wäre es nicht doch vielleicht besser gewesen, Menschen würden dauernd das Gras des Feldes mit dem Tiere verzehren? Würden sie nicht eher, nicht rascher dahinstreben, sich über das Tier zu erheben und lernen, dass nicht durch das, was man isst, man vom Tier sich scheide, sondern wie man es isst, ob mit lauteren, redlichen Händen erworben, gehoben in Reinheit und Heiligkeit! —

Noch wissen wir nicht, ob wir nahe sind dem Augenblick, da Menschen ihre Scheinhülle abstreifen, um aus Gottes Hand das menschenwürdige Kleid sich zu holen. Aber eine Sehnsucht geht durch die Welt. Ist diese Sehnsucht nichts? Gilt sie nicht der Frage: wo liegt das Paradies?

Der Goluth-Seufzer der Tischo beav-Nacht חדש ימינו כקדם gestaltet sich unter der tiefen Deutung der Weisen zum Sehnsuchtsschrei nach dem Paradies (כאדם הראשון שנ' ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן). Und wahrlich, viel ist schon gewonnen, wenn in der Menschenbrust die Sehnsucht wach wird, wenn Menschen sich wieder vertriel fühlen aus dem Paradies und sie im Osten des Gan Eden siel ern und des Augenblicks harren, da seine Pforten sich ihnen wieder öffnen.

Die Sehnsucht lebt. Die Flammen des Gehinomschwertes leuchten grell in die Nacht hinein. Tragen wir Sorge, dass der Menschheit die Cherubim nicht fehlen, die ihr den Weg nach der Heimat weisen.

J. Br.

Der Krieg und die Frauenfrage.

Das ungewohnte Bild der Trambahnschaffnerinnen und sonstiger Berufe mit zur Zeit weiblichen Inhabern verfehlt nicht, bei nachdenklichen Betrachtern unserer Zeitläufte die Frage auszulösen, ob es möglich und wünschenswert sei, dass der Einbruch weiblicher Kräfte in bisher männliche Berufsarten, augenblicklich eine bittere Kriegsnotwendigkeit, künftighin doch zu einer gründlichen Umwandlung der Ansichten führen werde, die seit je dem Anspruch

der Frau auf durchgängige Gleichberechtigung hinderlich gewesen ind. Wir halten dieses weder für möglich noch für wünschenswert, glauben und hoffen vielmehr, dass der Krieg gerade jenen smodernen Frauenrechtstheorien, die in der verflossenen Friedenszeit so viel ungesunden Staub aufgewirbelt haben, wenn auch nicht den Garaus machen, aber doch eine löbliche Beschränkung auf das von Ueberlieferung und Natur gebotene Mass bringen wird. Wir erleben es heute mit einer unwiderleglichen, alle Schlagworte der Frauenbewegung zerschmetternden Wucht, dass nächst Gott nicht Frauen, sondern Männer das Steuer der Weltgeschichte handhaben. Männer sind's, die den Schlachtplan ersinnen und verwirklichen, als Helden stürmen und fallen, Verträge schliessen und brechen, während die Frauen daheim in den Lazaretten die Verwundeten pflegen, Strümpfe stricken und zur Not die Lücken der männlichen Friedensarbeit schliessen. Männer bluten und sterben, Frauen weinen und verzweifeln. Sollte dieses erschütternde Kriegsbild nicht auch ein wenig auf die kommende Friedenszeit abfärben?

Wer sich in seinen Anschauungen an die Normen des jüdischen Religionsgesetzes gebunden fühlt, konnte niemals und wird niemals der Meinung sein, dass eine Versetzung der Frau aus der Stille ihres häuslichen Wirkens in den Lärm des öffentlichen Lebens auch dort, wo sie unter dem übermächtigen Zwang sozialer und wirtschaftlicher Notwendigkeiten nicht zu umgehen ist, etwas anderes als eine traurige Verzerrung natürlicher Verhältnisse bedeuten kann. Es dürfte unsere Leser interessieren, aus der weitschichtigen rabbinischen Literatur ein paar Tatsachen zu hören, welche deutlicher als die üblichen Redensarten über die Stellung der Frau im Judentum die Meinung unserer Weisen über die sogenannte Frauenfrage illustrieren.

1. Die Gründe, die in der Mischna Sota 3, 4 R. Elieser und R. Jehoschua bestimmen, die Frau vom Thorastudium auszuschliessen (ר'א אומר כל המלמד בתו תורה כאילו למדה תפלות רבי יהושע אומר רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות) beweisen einerseits, dass es bei aller Bedeutsamkeit, die dem Thorastudium als der Grundlage und Voraussetzung des gesamten jüdischen Lebens innewohnt, einer Einführung der Frau in die Hallen jüdischer Wissenschaft nicht bedarf, um ihr die Möglichkeit der Erfüllung ihres Daseinszweckes zu gewährleisten, und andererseits, dass bei der natürli-

chen Veranlagung der Frau zu dem, was die Mischna תפלות nennt und was man am besten wohl mit Leichtsinn oder Vergnügungssucht oder Flatterhaftigkeit übersetzen wird — der Rambam erklärt dieses Wort mit דברי הבאי, wie im לחם משנה zu ת"ת 1, 13 festgestellt wird — ihr der nötige wissenschaftliche Ernst fehlt, den das Thorastudium voraussetzt, ja, dass ein Eindringen in die Tiefen der Thora ihren Hang zum תפלות nicht nur nicht ausmerzt, sondern nach der Ansicht von R. Elieser im Gegenteil noch befestigen dürfte. Nachdem uns unsere Weisen als die unantastbaren Siegelbewahrer des göttlichen Wortes dastehen, haben wir kein Recht ihnen etwa mangelhafte Kenntnis der Frauenpsyche vorzuwerfen. Dass diese Ausschliessung der Frau von תלמוד תורה nicht auch zugleich ihre Ausschliessung von זכות תורה bedeutet, geht aus den in der genannten Mischna erwähnten Bestimmungen des Sota-Gesetzes hervor, mit welchem die Verbannung der Frau aus den Hallen der jüdischen Wissenschaft auch innerlich zusammenhängt. Ihr זכות תורה besteht darin, dass sie ihre Kinder zur Thora führt oder ihrem Manne erlaubt, sie behufs Thorastudium zu verlassen. Ja, nach Sota 21a ist dieser indirekte זכות תורה höher noch als direkter זכות תורה zu bewerten. Immerhin beweist die Annahme, dass die Frau mehr zu תפלות neigt als der Mann, dass vor einer durchgängigen Einbeziehung der Frau in das Berufsleben des Mannes erst einmal das Problem der geschlechtlich differenzierten Moral geklärt werden müsste.

2. Die Weisen des Talmuds kennen auch einen geschlechtlich differenzierten Intellekt. Allerdings gehen hier die Meinungen sehr auseinander. Während in Chagiga 13a die interessante Parallele zwischen עכו"ם und אשה aufgestellt wird, wonach man mit dem עכו"ם wohl keine Thora lernen, aber seine auf die Thora bezüglichen Fragen beantworten darf, im Gegensatz zur Frau, der man, wie die Geschichte von der Matrone beweist, nicht einmal Fragen beantworten darf, und zwar aus dem Grunde, weil es sich beim עכו"ם um איבה, bei der Frau dagegen um קלות דעת handelt, wird in Nedarim 35b ohne weiteres gefordert: אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא, dass auch die Töchter in das Verständnis der Schrift eingeführt werden müssen. Die Lesart steht freilich nicht fest. Rambam und Tur lesen nicht ואת בנותיו und zwar im Hinblick auf den תפלות-Streit in der Mischna Sota 3, 4. Vgl. תוספות י"ט zu

Nedarim 4, 3. Dieses weibliche קלות דעת dürfte wohl mehr als ein intellektueller denn als sittlicher Mangel zu verstehen sein. Denn wie schon im Komm. zu Deut. 11,19 citiert wird: בנות כי קא בעין שכיר, ist die weibliche Charakteranlage zum Unterrichtetwerden insofern besser als die männliche, als bei Mädchen eine mutwillige Entfernung vom Unterricht nicht zu befürchten ist, weshalb auch beim Thoraunterricht der Mädchen eine Bezahlung des Lehrers für Beaufsichtigung wegfällt. Auch Raschis Hinweis auf כל כבודה בת מלך פנימה zeigt, dass der sittliche Mädchencharakter im schulpflichtigen Alter die Frau zum Thorastudium ohne weiteres qualifizieren würde, wenn eben nicht nach intellektueller Richtung mit קלות דעת zu rechnen wäre. (Wenn im Komm. a. a. O. auf den רא״ש verwiesen wird, so ist darunter dessen פירוש zur גמרא das. 37 a zu verstehen; בבפסקין hat auch der רא״ש die Lesart ואת בנותיו nicht.) Dass קלות דעת intellektuell zu verstehen ist, zeigen die Ausdrücke im Rambam ת״ת 1, 13: אין דעתן מכוונת und עניות דעתן. Wenn auch die Lesart im Rambam, dessen Sätze im ב״ח im Anschluss an das הקהל-Gebot begründet werden, nicht feststeht, so ist doch der ganze Tenor seiner Sätze ein dem Frauenstudium feindlicher. Selbst zum Unterricht in תורה שבכתב will sich der Rambam nicht von vornherein verstehen. Nur ein verhältnismässiger שכר für eine Frau שלמדה תורה wird zugegeben. Allerdings heisst es רוב הנשים, worin die Möglichkeit exzeptioneller geistiger Begabung eingeräumt sein dürfte. (Von diesen Ausnahmen wird im פרישה zum טוש״ע י״ד 246 gehandelt). Die Sätze des Rambam sind in den שו״ע י״ד 246,6 übergegangen. Im ביאור הגר״א zur Stelle wird auf B. Kama 38a verwiesen, wonach ein נכרי, der sich mit Thora befasst, einem כה״ג gleichzuachten ist. Wenn beim Thorastudium selbst der nichtjüdische Mann die jüdische Frau verdrängt, so kann diese energische Betonung des geschlechtlich differenzierten Intellekts nicht mehr überboten werden. Wie vereinigt sich nun mit solchen Anschauungen, die einem strikten Verbot des Frauenstudiums gleichkommen, die herabgeerbte Praxis, die einen Unterschied macht zwischen „wissenschaftlicher Gesetzeskunde“, die dem Manne vorbehalten wird, einerseits und einem „Verständnis des jüdischen Schrifttums“ und einer „Kenntnis des Gesetzes“, die zur Gottesfurcht und Pflichterfüllung führen und auch „zur Geistes- und Herzensbildung unserer Töchter gehören“ (s. Komm. a. a. O.) andererseits? Da-

rüber findet sich im טורי זהב zu י"ד a. a. O. eine treffliche Darlegung. Daselbst wird die rezipierte Lesart im Rambam gerechtfertigt und die Bestimmung, dass Frauen לכתחלה nicht einmal תש"בכ gelehrt werden darf, mit dem הקהל-Kapitel der Thora, woraus doch scheinbar das Gegenteil erhellt, durch die Unterscheidung zwischen פשוטי הדברים und פירוש דברי תורה in Einklang gebracht. Wohl nur im Sinne dieser Darlegung ist die Halacha א"ח ש"ע 47,14 zu verstehen, dass Frauen, obwohl לכתחלה nicht einmal zu תש"בכ zugelassen, gleichwohl zur ברכת התורה verpflichtet sind, und der מגן אברהם den Brauch, dass auch Frauen im Tischgebet ועל תורתך שלמדתנו sagen, zu rechtfertigen wusste. Allerdings wird auch das „Hören" der הקהל-Veranstaltung als ein gehöriges „Lernen" verstanden. Vgl. תוס' Sota 21b. Daselbst heisst es aber ausdrücklich: ונראה דפי' דמצוה לשמוע הנשים כדי שידעו לקיים מצוה וכו', womit die erwähnte Unterscheidung durchaus übereinstimmt. Beim הקהל-Gebote handelt es sich im Wesentlichen, worauf ja schon der Inhalt des vorzulesenden Textes hinweist, um die Anregung der Gesamtheit zum Lernen, und wenn hierbei die Frauen nicht fehlen durften, so kann hieraus auf eine Gleichberechtigung der Frau zum Thorastudium ebensowenig geschlossen werden, wie etwa der Ausspruch im Jeruschalmi Sota 3,16: ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים das Gegenteil, die völlige Vebannung der Frau von allem und jedem Thorawissen, bezweckt.

3. Neben den Gründen, die im Hinblick auf den weiblichen Charakter die völlige Gleichberechtigung der Frau oder besser ihre Gleichverpflichtung nicht zulassen, kommen noch andere Motive in Betracht, die einerseits auf die Beziehungen der Frau zum Erziehungsgeschäft und andererseits auf ihre Bestimmung als „Mutter alles Lebendigen" zurückgehen. Nach drei Richtungen wird die Frau Kiduschin 29 b vom Thorastudium ausgeschlossen: vom Lehren, Lernen und Belehrtwerden. Sie ist nicht verpflichtet zu lehren, weil sie nicht zu lernen braucht, und sie ist nicht verpflichtet zu lernen, weil sie nicht belehrt zu werden braucht. Wenn auch hier die Nichtverpflichtung der Frau zum Lehren aus ihrer Nichtverpflichtung zum Lernen folgend ausgesprochen ist, so hängt doch diese Zusammenstellung von Lehren und Lernen gleichwohl mit der Stellung der Frau im Erziehungsgeschäft zusammen, wie schon die Stelle das. 29a nahelegt, wo die Tatsache, dass Frauen

zur Belehrung ihrer Söhne nicht verpflichtet sind, mit der Tatsache, dass sie auch von der Pflicht zu beschneiden, auszulösen etc. befreit sind, in eine Linie gestellt wird. So gewiss der zukünftige Charakter des Mannes durch den Einfluss der Mutter auf das Kind bedingt ist, so liegt doch in erster Linie dem Vater die Erfüllung all der besonderen Pflichten ob, die das Religionsgesetz bezüglich des Kindes anbefiehlt. Thoralehren ist eine Familienpflicht wie Beschneiden und Auslösen, die an und für sich noch nicht den Erziehungserfolg garantiert, nichtsdestoweniger eine unumgängliche Erziehungshandlung ist. Das Kind so zu bilden und zu formen, dass es für die Thoralehre empfänglich wird, den Geist des Hauses so zu gestalten, dass die Thoralehre ihm nichts wesenfremdes ist, das gehört zu den Aufgaben der Frau mindestens so wie zu denjenigen des Mannes. In der jüdischen Erziehung sind eben konkrete Erziehungshandlungen von abstrakten Erziehungseinflüssen zu unterscheiden, und es kann das Religionsgesetz gewiss keine geringe Meinung von der erziehlichen Kraft der Mutter haben, wenn es die Kinder in einem von ihr geleiteten und beeinflussten Hauswesen heranwachsen lässt, obwohl es sie von der wichtigsten Erziehungshandlung des Thoraunterrichts fernhält. Ohne Gelehrsamkeit ist kein guter Erzieher, wohl aber eine gute Erzieherin möglich. Die Mutter kann ebenso des Segens des gelehrten Wissens entraten, wie sie eben durch diese Ausschliessung von der Gelehrsamkeit vor den Gefahren derselben geschützt ist. Ueber die Gefahren des Wissens waren sich die Weisen sehr im Klaren. Wir brauchen uns nur in den Ausspruch: כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית, womit der oben erwähnte תיפלות-Satz Sota 21 b begründet wird, zu vertiefen, um zu gewahren, mit welch wahrhaft erstaunlichem Freimut in der Selbstkritik die Weisen über ihre eigene Weisheit dachten. Wir haben im Deutschen kein entsprechendes Wort für das, den Fluch der Aufklärung treffend charakterisierende, Wort ערמומית. Es ist aber so gut wie eine Uebersetzung, wenn in den הגהות הרד"ל zu Sota a. a. O. auf das erste, durch die Schlange veranlasste, weibliche ערמומית der Eva verwiesen wird. Frei von allen störenden Einflüssen, die vom gelehrten Wissen auf die urwüchsige Reinheit des Gemütes auszugehen pflegen, soll sich die Mutter am Erziehungsgeschäft beteiligen. Nur so wird ihr Anteil am Bau des Heiligtums in wahrer Herzensweis-

heit vollbracht: „Und alle Frauen, deren Herz sie in Weisheit erhoben, spannen die Ziegenhaare." (2. B. M. 35,26. S. Komm. das. und Joma 56 b.) So gewiss aber auch hier, bei der Stellung der Frau im Erziehungsgeschäft, die religionsgesetzliche Ungleichheit ihrer Behandlung zum Ausdruck kommt, so wenig will diese ungleiche Verteilung der מצוה auf Mann und Frau eine Degradierung der Frau herbeiführen, wie am klarsten aus der Tatsache erhellt, dass die Pflicht zur Ehe, bei der doch die Frau als „Mutter alles Lebendigen" sicherlich keine nebensächliche Rolle spielt, nur dem Manne obliegt. Die mit der Ehepflicht zusammenhängenden Fragen, Bevölkerungsproblem, Geburtenrückgang usw., werden nach diesem männermordenden Kriege in den Brennpunkt des innerpolitischen Interesses treten, weshalb wir uns schon heute gelegentlich dieser Abhandlung einige Bemerkungen hierüber erlauben.

4. Kurz und zusammenfassend lassen sich die populationistischen Gedankengänge unserer Politiker als Ausfluss jenes materialistischen Denkens kennzeichnen, der die gesamte politische Wissenschaft charakterisiert. Vor dem Kriege hat man in Deutschland vielfach über Menschenüberfluss geklagt und mit der ruhigen Sachlichkeit eines Grossschlächters, der seinen Viehbestand reduziert, den Krieg als einen heilsamen Aderlass gepriesen. Seitdem unser Weltkrieg hunderttausende von blühenden jungen Menschen unter die Erde bringt, ist die Klage über Menschenüberfluss verstummt und an ihre Stelle der Schrei nach mehr Kindern, als dem wichtigsten nationalen Machtfaktor, getreten. Die gelichteten Reihen des nationalen Menschenbestandes müssen wieder aufgefüllt werden, und ein jeder Vorschlag, der Aussicht bietet, den Geburtenrückgang, der in Deutschland schon mitte der siebziger Jahre eingetreten ist, wirksam zu bekämpfen, wird mit Freuden begrüsst. Was sind das nun für Ueberlegungen, die in den Gedankengängen unserer Sozialpolitiker immer wiederkehren? Sie bewegen sich alle in den Bahnen des materialistischen Denkens: Verbot des Vertriebs aller Mittel, die der Vernichtung des keimenden Lebens dienen, Verbot oder Einschränkung des Vertriebs von Antikonzipientien usw. Auf derartige Forderungen beschränkt sich auch der bekannte Antrag, den nicht lange vor dem Kriege deutsche Reichstagsabgeordnete eingebracht haben. Von ihrer Durchführbarkeit und Zweckmässigkeit haben wir hier nicht zu reden. Es giebt

gewichtige Stimmen, die sich von einer Verwirklichung dieser Forderungen nur sozialen Unsegen versprechen. Wohl aber wollen und müssen wir betonen, dass vom Standpunkte des jüdischen Religionsgesetzes auch die Anwendung der schönsten Heilmittel nur eine halbe Arbeit ist, solange sich die Sozialpolitik nicht im engsten Zusammenhange mit der sittlichen und religiösen Volkserziehung betätigt. Sie darf der Religion nicht jene Ueberlegenheit entgegenbringen, mit der sich gereifte Menschen den Idealen der Kinderfibel entwachsen fühlen. Sie darf niemals vergessen, dass dort, wo der Wille massgebend ist, die Macht der Religion schon deshalb nicht ausgeschaltet werden kann, weil sie auf die Leitung des Willens ein durch Jahrtausende verbrieftes, zur Zeit wohl bestrittenes, doch nimmer zu erschütterndes Anrecht besitzt. Wir wollen nun versuchen, mit ein paar Streiflichtern aus unseren heiligen Büchern den Standpunkt des Judentums in diesen Dingen zu skizzieren.

5. Während unsere Sozialpolitiker damit zufrieden wären, wenn die Ehe von allen Staatsbürgern als eine soziale Angelegenheit betrachtet und behandelt würde, wird in unserem Religionsgesetz die Ehe zu einem Gegenstand des religiösen Gewissens erhoben. Wohl ist auch das Motiv der jüdischen Ehepflicht im Hinblick auf לא תהו בראה לשבת יצרה (Jes. 45) in der sozialen Erwägung verankert, dass ohne Ehepflicht קים וישוב העלם nicht möglich wäre. Schon darin aber, dass nicht die Erhaltung des Staates, sondern die Bevölkerung der Welt dem Religionsgesetz vorschwebt, wenn es die Ehe als eine vor und nach der Sündflut verkündete, an jeden Einzelnen gerichtete מצות עשה darstellt, liegt ein idealistisches Moment, dessen Höhe der nationale Egoismus niemals erklimmen wird. Im Gegensatz zum Schrei des Staates geht der Schrei der Welt nach mehr Knaben und Mädchen nicht aus dem Verlangen nach mehr Soldaten und Soldatenmüttern hervor. Der Staat macht seine Menschen zu Bürgern, die Welt macht ihre Bürger zu Menschen. Die Interessen des Staates vertritt der Staat selbst, die Interessen der Welt werden von Gott als ihrem Schöpfer und Regierer vertreten. Nur Gott aber kann einen Ehe- und Gebärzwang verkünden. Und mit elch eiserner Konsequenz wird er in Gottes Lehre verkündet! [illegible] Ehepflicht beginnt von neuem, wenn die Kinder gestorben si[illegible]d, weil mit

todten Kindern der Zweck der Ehe nicht erfüllt ist (Jebamoth 62). Dem kranken Chiskijah kündigt der Prophet Jesaijah den Tod im Diesseits und Jenseits an, weil er die Pflicht der Ehe nicht erfüllt habe (Berachoth 10). Das Ledigbleiben ist nach Jebamoth 64 dreifach verwerflich: 1) כל מי שאינו עוסק בפו"ר כאלו שופך דמים שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך וסמיך ליה ואתם פרו ורבו. Der soziale Indifferentismus der Ehelosigkeit ist mit der sozialen Anarchie des Verbrechertums verwandt. 2) וכן הוי כאלו ממעט הדמות שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם וכתיב בתריה ואתם פרו ורבו. Dieser zweite Satz wendet sich gegen die materialistische Tendenz der Bevölkerungslehre, die den Hauptzweck zahlreicher Geburten in einer starken, wirtschaftlich und militärisch tüchtigen Bevölkerung sieht. Nein: der Geburtenrückgang bedeutet zugleich eine Herabminderung der tausend Möglichkeiten, in welchen sich Gott in Ihm ebenbildlichen Wesen zu offenbaren und wer weiss wie herrlich auszuwirken vermöchte. Wer die Geburten durch materialistische Erwägungen fördern möchte, darf sich nicht wundern, wenn man sie aus materialistischen Motiven beschränkt. 3) וגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך בזמן שזרעך אחריך שכינה שורה אין זרעך אחריך על מי תשרה וכו'. Die Anwesenheit der Schechinah ist durch das Vorhandensein einer die Zukunft Israels verbürgenden Nachkommenschaft bedingt. Der Unverheiratete trägt durch seine Gleichgültigkeit gegenüber der Ehepflicht zum Schwinden der Schechina aus Israel bei. Nebenbei zerstört er sein eigenes Lebensglück. Denn alles, wonach sich sein Herz sehnt, findet der Mensch in der Ehe: seine Freude, seinen Segen, sein Heil, seinen Frieden usw.: כל השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה בלא שלום וכו'. Da erst Mann und Frau zusammen den Menschen ausmachen, שנאמר זכר ונקבה בראם, ist der Ehelose nur ein halber Mensch. Im ledigen Stande ist sittliche Reinheit nur schwer erreichbar, erst die Ehe befreit von הרהורי עבירה, denn es heisst (Spr. 18): Wer ein Weib gefunden, hat ein Gut gefunden usw. usw.

6. Was sich aus den Theorien des jüdischen Religionsgesetzes über die Pflicht der Ehe ergiebt, lässt sich in einen Satz zusammenfassen: Im Sinne des Judentums ist die Klage über Menschenüberfluss ebenso unsittlich wie der Ruf nach künstlicher Verminderung der Volkszahl; die von modernen Theoretikern em-

pfohlenen Zwangsmassregeln, wodurch die materialistische Auffassung der Ehe durch materialistische Gegenmittel bekämpft werden soll, ergeben sich an der Peripherie der Frage, treffen nicht ihren zentralen Kern. Nur eine durchgängige Vergeistigung des Lebens, wie sie lediglich die Religion zu bewirken vermag, kann jenen idealistischen Sinn erzeugen, der auch in dem persönlichsten Anliegen der Ehe überpersönlichen Antrieben Raum giebt, indem er Gesamtheitsinteressen bedenkt, wo die Natur scheinbar die Rechte des Individuums energischer als seine Pflichten betont. Wenn nun das Religionsgesetz die Pflicht zur Ehe dem Manne und nicht der Frau überträgt, so will es damit den Mann als den eigentlichen Träger und verantwortlichen Gestalter des Weltbildes begriffen haben. Eine Zurücksetzung der Frau ist darin nicht aus gesprochen, weil die Nichtübertragung einer Verantwortung auch auf anderen Gebieten nicht gleich eine Minderbewertung bedeuten muss. Wir müssen uns überhaupt abgewöhnen, alles an dem Massstabe des gesellschaftlichen Ehrbegriffs zu messen. Wenn das Religionsgesetz seine Rechte und Pflichten verteilt, so will es damit keine Titel und Dekorationen verleihen. So andächtig wie wir das Schalten und Walten der Natur betrachten, müssen wir auch die Normen des Religionsgesetzes zu verstehen suchen und nicht gleich aufgeregt sein, wenn die Anschauungen der Thora über das Soll und Haben der Frau dem abnormen Kriegsbild der Trambahnschaffnerinnen widerstreiten. Die Frau gehört ins Haus. An diesem durch Natur und Religion geheiligten patriarchalischen Grundgesetz des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens soll und wird auch unser Weltkrieg nichts ändern.

R. B.

Irrtümer in der Verlustliste.

Wir haben bereits in einer früheren Nummer darauf hingewiesen, mit welcher Vorsicht im Sinne unseres Religionsgesetzes Todesnachrichten aus dem Felde zu behandeln sind. Dass die amtlichen Verlustlisten auch Irrtümer enthalten, ist aus den berichtigenden Nachträgen, die fast zu jeder Nummer erscheinen,

ersichtlich. Sehr instruktiv ist ein Artikel in No. 35 der Berliner Zeitschrift „Allgemeiner Wegweiser“, der sich mit der Frage befasst, wie diese Irrtümer in der Verlustlisten entstehen. Wir lesen daselbst:

Als Grundlage für die Verlustlisten dient die „Urliste“, die von jedem Truppenteil geführt wird. In dieser Urliste ist jeder Mann der Armee, bezw. des betreffenden Truppenteils, verzeichnet, sobald ihm irgend etwas zustösst, und zwar wird dort vermerkt: Ort und Tag des eingetretenen Verlustes, der Dienstgrad, der Truppenteil, Vor- und Familiennamen, Geburtstag, und -ort, ferner die Art des Verlustes, d. h., ob der Mann gefallen, verwundet oder erkrankt ist, oder vermisst wird. Bei Verwundeten ist in diesen Urlisten soweit wie möglich genau die Art der Verletzung, welcher Körperteil verwundet ist und durch welche Art Waffe, verzeichnet. Ebenso ist, wenn möglich, das Lazarett angegeben, wohin der Verwundete gebracht wird.

Indessen, wer sich die Kriegswirren recht vorstellen kann, wird von vornherein einsehen, dass alles dies nur in der Anordnung besteht, in Wirklichkeit nicht in jedem Falle durchführbar ist. Denn das Zustandekommen solcher Verluste hängt von ungeheuer viel Zufälligkeiten ab, und wenn auch die grösste Sorgfalt auf ihre Herstellung angewendet wird, so sind die Verhältnisse doch oft stärker als alle Disziplin und alle guten Einrichtungen.

Zunächst, wie kommen diese Urlisten zusammen? Jeder Soldat der deutschen Armee erhält beim Auszuge an die Front eine blecherne Erkennungsmarke, die mit der Nummer versehen ist, unter welcher er bei dem Truppenteil geführt wird, und zwar nicht nur die Nummer der Kriegsstammrolle, sondern auch die des Regiments und der Kompagnie.

Diese Einrichtung ist zum ersten Male beim Auszug in den Deutsch-Französischen Krieg eingeführt worden. Man erzählt sich, dass ein gemeiner Soldat, der den Krieg vom Jahre 1866 mitgemacht, dabei die Schwierigkeit miterlebt hatte, welche sich durch die Ermittlung der Toten und Verwundeten ergab, die Heeresleitung auf den Gedanken brachte, diese Erkennungsmarken einzuführen.

Hat nun ein Gefecht stattgefunden, so hält der buchführende Feldwebel oder Unteroffizier mit seiner Kompagnie einen Appel ab; jeder anwesende Soldat meldet sich mit einem „Hier!“, und

der Verbleib der übriggebliebenen Abgängigen wird festgestellt.

Diejenigen Mannschaften, welche die Beerdigung zu besorgen haben, sind verpflichtet, jedem Gefallenen die Blechmarke, die jeder Soldat vorschriftsmässig am Halse an einer Schnur tragen soll, abzunehmen und an die betreffenden Truppenteile abzuliefern.

Nun kommt es zuweilen vor — auch in diesem Kriege sind solche Fälle mehrfach gemeldet worden — dass beide Parteien das Gefechtsfeld räumen müssen, die Feinde aber einen Waffenstillstand zur Beerdigung der Toten ablehnen. Dann weiss man beim Truppenteil nicht, ob die Abgängigen gefallen oder gefangen, vielleicht verwundet in die Hände der Feinde geraten sind. Sie können dann aber nur als vermisst in die Verlustliste gelangen, obwohl die grösste Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass sie gefallen sind.

Inzwischen gelangen dann auch von den Lazaretten die Berichte an die Truppenteile; man hat den Verwundeten, die vernehmungsunfähig sind, die Erkennungsmarke abgenommen und ihre Namen und die Art ihrer Verwundung an die Truppenteile gemeldet.

Alles das ist der normale Vorgang. Nun hat man aber damit zu rechnen, dass eben nicht nach jedem Gefecht ein Appell stattfinden kann. Es finden bald oft nach einem Gefecht Truppenverschiebungen statt, die Truppen, die sehr ermüdet sind, bedürfen der Ruhe, es kommen sonstige Behinderungen dazwischen. Man stelle sich vor, von welchen Zufällen oft daheim in einem ruhigen, geordneten Geschäftswesen derartige Arbeiten abhängen, und wird es begreiflich finden, dass im Felde die Zufälle sich noch häufen können. Es fehlt an Schreibmaterial, Schreibgelegenheit, ja nicht selten sogar an Beleuchtung, um die „Urliste" aufzustellen. Und es kann vorkommen, was ja gar nicht so weit ab von der Möglichkeit ist, dass der buchführende Vorgesetzte mit dem Material, das er für die Listen bei sich trägt, selbst abgängig ist.

Werden alle diese Schwierigkeiten dank der militärischen Ordnung und Disziplin nach Möglichkeit überwunden, dann kommen jene Zufälle noch, durch die manchmal Irrtümer in den Listen entstehen.

Zum Beispiel — wir erwähnen hier nur ein paar Fälle, die wirklich sich ereignet haben, die aber, dass muss immer wieder gesagt werden, zu den Seltenheiten gehören — bei einem Gefallenen wird die Erkennungsmarke nicht gefunden. Sie ist ihm von

dem totbringenden Granatspliter mit fortgerissen worden. Zwei Soldaten erkennen in dem Gefallenen den Musketier X. vom xten Regiment. Ihre Angabe wird um so weniger angezweifelt, als der genannte Musketier beim Appell abgängig war. Es liegt also kein Grund vor, ihn nicht als Gefallenen in die Verlustliste aufzunehmen. Später findet sich dieser Musketier munter und fidel ein. Es lag eine Personenverwechslung vor; die Kameraden hatten sich in dem Gefallenen geirrt, die Verwundung, die ihn schwer kenntlich gemacht, hatte sie getäuscht. Irgend ein Moment liess sie den Gefallenen für den Musketier X. halten, aber dies Erkennungsmoment traf eben auf verschiedene zu.

Das ist ein typischer Fall für Irrtümer, wie sie wohl öfters vorkommen mögen, wobei zu bemerken ist, dass von der Vorschrift, dass der Soldat die Erkennungsmarke an einer um den Hals gehängten Schnur tragen soll, wohl oftmals abgegangen wird. Die Schnur kann auf dem Marsch reissen, und der Soldat steckt, um die Erkennungsmarke nicht zu verlieren und in der Absicht, sie am Ziel des Marsches wieder vorschriftsmässig umzuhängen, Marke und Schnur in die Tasche, wo man sie später nicht findet.

Er verliert die Marke, ein anderer steckt sie zu sich, um sie später abzuliefern. Dieser andere fällt, und die von ihm gefundene und eingesteckte Marke wird als die seine angesehen, während man nach seiner Marke gar nicht mehr fahndet. So kann der falsche Name in die Verlustliste kommen, während der Besitzer der gefundenen Marke wohl und munter ist.

Ein Schwerverwundeter sinkt auf dem Schlachtfeld nieder. In seinem Schmerz möchte er alles von sich werfen; er reisst sich die Uniform ab, reisst sich die Schnur mit der Erkennungsmarke vom Halse und wirft diese von sich. Sanitäter der Feinde suchen das Schlachtfeld ab und tragen den Schwerverwundeten ins Lazarett, wo er, so schwer verwundet, in Gefangenschaft gerät. Die Erkennungsmarke aber wird von unseren Bestattungstruppen, die die Gefallenen aufnehmen und in ein Sammelgrab legen, aufgelesen. Sie nehmen natürlich an, dass die Marke von einem der Gefallenen, die dicht gesät das Gefechtsfeld bedecken, herrührt. So kommt ein Schwerverwundeter, der vielleicht in der Gefangenschaft dem Leben wiedergegeben wird, als Gefallener in die Verlustliste.

Wie immer wieder gesagt sein muss, sind das Fälle, die

ausserordentlich selten vorkommen, seltener eigentlich, als nach den Verhältnissen, die im Kriege eben stets anormal sind, angenommen werden kann, denn es wird eben, um keine unnützen Hoffnungen zu erwecken, mit grösster Vorsicht gearbeitet, weit vorsichtiger in diesem Kriege als 1870, als das Wesen der Erkennungsmarke noch vielen fremd war und öfter als jetzt lediglich nach den Angaben der Kameraden die Verlustlisten aufgestellt wurden. Diese Kameraden aber können sich täuschen. Es kam 1870 wiederholt vor, dass Leute ihre Kameraden neben sich niedersinken sahen, sie für gefallen hielten und sie als tot für die Verlustliste meldeten, während die Betreffenden nur verwundet oder gar nur betäubt waren und sich in Lazaretten aufhielten, manchmal auch zu anderen Truppenteilen verschlagen wurden und sich nach einigen Tagen wieder einfanden.

Von deutscher Zukunft.

1. Stück. **Deutschtum und Judentum** von **Hermann Cohen**, Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen, 1915.
Besprochen von Dr. Isaac Breuer.

In diesen aufgeregten Zeiten, da die Tat alles und der Gedanke nichts zu bedeuten scheint, ist es eine wahre Erholung, sich der Führung eines erprobten Denkers anzuvertrauen, der es sich nicht nehmen lässt, selbst den dröhnenden Schritt der Millionenheere sinnig zu begleiten, und der es fertig bringt, das furchtbare Schicksal, das sich in unseren Tagen vollzieht, zum Gegenstand der Theorie, das heisst der wissenschaftlichen Anschauung zu machen.

Wenn ein Philosoph vom Range Cohens das Wort ergreift, um Deutschtum und Judentum mit Rücksicht auf deutsche Zukunft in vergleichende Erwägung zu ziehen, so darf man von Anbeginn getrost versichert sein, keiner politischen Kannegiesserei zu begegnen, keine geistreichelnde Rassentypistik anzutreffen oder gar würdelose apologetische Anpreisungen hinnehmen zu müssen, die lediglich von der Sorge orientiert sind, was wohl die Antisemiten dazu sagen werden. Wer Hermann Cohen kennt, weiss die unbedingte

Wahrhaftigkeit zu schätzen, die ihn ausschliesslich leitet, so oft er öffentlich über die Beziehungen von Judentum und Christentum spricht, freut sich des hohen Stolzes, den er bewährt Abkömmling eines Volkes zu sein, dem die Menschheit Unermessliches zu danken hat, und wird nicht ohne dankbare Rührung sein emsiges Bemühen anerkennen, das nicht geringe Gewicht seiner wissenschaftlichen Autorität zu Gunsten seines ewig verkannten Volkes in die Wagschale zu werfen.

Was hat wohl Cohen veranlasst, gerade jetzt die Beziehungen von Deutschtum und Judentum öffentlich zu erörtern? Die Antwort ist leicht zu geben. In den Schicksalsstunden des deutschen Volkes, da alles aufs Spiel gesetzt schien, da unerhörte Opfer zum Einsatz gefordert wurden, hat es wohl kaum einen denkenden Juden in Deutschland gegeben, der sich nicht veranlasst gesehen hätte, seiner Doppelstellung als Jude und Deutscher nachzusinnen, sich endlich einmal oder wieder einmal klar zu machen, was ihm sein Judentum, was ihm sein Deutschtum, was ihm die Einheit beider bedeute, ob es die dürftigen Früchte vom Baume saft- und markloser Staatsangehörigkeit seien, die er pflichtschuldigst auf dem Altare niederlege, oder ob es sein bestes, sein persönlichstes sei, das er freudig opfere, weil er im Augenblick höchster Gefahr sein innerstes Wesen, das Heiligtum der Persönlichkeit fest in dem Lande verankert fühle, dessen Freiheit, dessen Recht, dessen Kunst, dessen Wissenschaft, dessen ganzes Sein urplötzlich von tausendfältigen Feinden bedroht war. Wohlgemerkt: Nie war uns deutschen Juden zweifelhaft, dass wir, müsste es sein, unserer Pflicht voll und ganz genügen würden. Allein nur zu oft war uns vom gebildeten und vom ungebildeten Pöbel unsere „Fremdheit" vorgeworfen worden. Nichts wird man leichter, als wofür man gehalten wird. Darum wird uns allen der Moment ewig unvergesslich bleiben, da es — wenn auch nur für Blitzes Weile — schien, als könnten Väterchens Kosaken deutsches Wesen, deutsche Kultur zerstampfen, dieser Moment, der uns, alle schwächliche Gedankenblässe scheuchend, das Blut des Zorns ins Gesicht trieb, das Herz uns erbeben machte und plötzlich uns fühlen liess, dass das Band, das uns mit dem deutschen Volke verknüpft, nicht das lose Rechtsband gemeinsamer Staatsangehörigkeit, sondern das unzerreissbare Band tausendjähriger Geschichte, tausendjähriger Kultur-

wechselwirkung sei, das nicht von Menschenhand geknüpft ist, sondern aus Fäden besteht, wie sie nur die Geschichte selber zu spinnen weiss.

Diese Fäden sind es nun, denen Cohen nachgeht. Nicht mit der Kälte des unbeteiligten Forschers. Sein eigenstes Wesen enthüllt er vor uns. Er selber, deutscher Philosoph und philosophischer Jude, giebt uns Rechenschaft von der Art, wie er Judentum und Deutschtum bei sich zu neuartiger Einheit verwoben weiss. Wie einst Mendelssohn der rücksichtslos forschenden Mitwelt kund tat, wieso und warum sein Judentum vor seiner „Aufklärung“ bestehen könne, so stellt sich Cohen aus freien Stücken vor die weit schwierigere Frage, in welcher Beziehung der gesamte Kulturkomplex des Judentums zum Kulturkomplex des Deutschtums sich befinde. Und während Mendelssohn nur widerwillig, der Not nur gehorchend, an seine Aufgabe geht, und, wo er nur kann, mit kluger Vorsicht und weiser Zurückhaltung Probleme umschifft, statt bei ihnen vor Anker zu gehn, da erfüllt unseren Philosophen höchste Bekennerfreudigkeit, da weiss er sich einzig von dem Streben geleitet, seine persönlichstes Deutschtum und sein persönlichstes Judentum, wie er es gelebt hat und lebt, mit voller Aufrichtigkeit preis zu geben.

Darum gerade kommt dieser Schrift eine hohe kulturhistorische Bedeutung zu. Wie immer man über Cohen als Philosophen und als Juden denken mag: die Kompetenz wird ihm niemand streitig machen können, über den Kulturwert des Judentums sowohl wie des Deutschtums Beachtliches zu sagen, weil bei ihm, im Gegensatz zu zahllosen Unberufenen, die wichtigste Voraussetzung allerdings zutrifft: Er weiss wovon er spricht. Namentlich was das Judentum anlangt, so gehört Cohen noch der „guten alten Zeit“ an, in der man sich für verpflichtet hielt, zu — lernen. Cohen hat, das merkt man seinen Schriften über das Judentum sofort an, „einmal lernen können“. Ob er es heute noch kann, entzieht sich meiner Kenntnis. Dies zu beurteilen, bieten seine Darlegungen zu wenig Handhaben. Immerhin ragt er turmhoch über den Durchschnitt der heutigen Richtlinienrabbiner hervor, die Israels Gesetz kaum mehr aus Primärquelle kennen. So stellt sich uns in Cohen eine Erscheinung dar, wie sie seit Mendelssohn nicht mehr gewesen: Ein Philosoph von europäischem Ruf spricht sich

aus eigener Sachkunde über das Judentum aus, als dessen Bekenner er sich selber begreift. —

Keine Rechtfertigung des Judentums ist es, was Cohen unternimmt, so wenig er daran denkt, etwa das Deutschtum gegen die unglaublichen Schmähungen des Auslandes in Schutz zu nehmen. Als Träger jüdisch-deutscher Kultur steigt er in die geheimsten Tiefen des deutschen und des jüdischen „Volksgeistes" und weist in Religion, Kunst und Philosophie, Gebieten, in denen die nationale Eigenart am deutlichsten zum Ausdruck kommt, ungesuchte und ungekünstelte Analogien in weitem Umfang nach. Als das Wesen deutscher Philosophie, deutscher Kunst und deutscher Religion erscheint ihm der Idealismus, und eben diesen Idealismus findet er in den theoretischen Grundlagen des Judentums als Religionslehre, in der Poesie der Psalmen wie im jüdischen Gesang wieder. Die Psalmen insbesondere bilden ihm die eigentliche Brücke, die das jüdische Gemüt mit dem deutschen Gemüt verbindet. Es ist eine anziehende und originelle Behauptung, wenn Cohen die Tiefe, die Reinheit und Keuschheit der klassischen deutschen Lyrik, mit Luthers Uebersetzung der Psalmen in Zusammenhang setzt. Überaus schön sind die Anmerkungen, die er an den synagogalen Gesang anknüpft: Kein Zweifel: dieser Philosoph, auf der Höhe deutscher Kultur, nennt echtes, jüdisches Gefühl sein eigen. —

Ein bemerkenswerter Unterschied waltet zwischen Mendelssohn und Cohen ob. Mendelssohn weiss mit der jüdischen Lehre als Offenbarungsinhalt nichts anzufangen. Dem Aufklärer ist jede Sittenlehre Vernunftgebot und keiner Offenbarung bedürftig noch fähig. So verlegt er das Wesen des Judentums ins Gesetz, das ihm, als von der jüdischen Nation sanktionierte praktische Lebensnorm, unabänderlich erscheint. Ganz im Gegensatz zu Mendelssohn legt Cohen den Schwerpunkt auf die Lehre des Judentums: Gott, Seele, Versöhnung und Messianismus sind ihm die Grundpfeiler seiner Religion, und in diesen vier Momenten findet er völlige Übereinstimmung mit den Stützen der Ethik Kants und — Cohens. Das Gesetz erscheint ihm doch wohl mehr zeitgeborenes Beiwerk, wenn er auch weit genug davon entfernt ist, den sittlichen Grundzug dieses Gesetzes und seine pädagogische Bedeutung gering zu veranschlagen. Ohne Zweifel steht Cohen damit viel weiter vom

überlieferten Judentum entfernt als Mendelssohn. Aber das genaue Verhältnis von Lehre und Gesetz im Judentum haben sie schliesslich beide nicht erkannt. Einen Versuch, dieses Verhältnis vom Standpunkt der Überlieferung darzulegen und damit zugleich die Art zu charakterisieren, wie die an Kant geschulte moderne Ethik das Wesen des sogenannten gesetzestreuen Judentums zu erfassen vermag, habe ich vor Jahren in meiner Schrift: „Lehre, Gesetz und Nation" unternommen. An dieser Stelle kann ich nur darauf verweisen. Wie sehr im übrigen bei Cohen auch die Lehre des Judentums in ihrer Zentralstellung wesenhafte Umdeutung erfährt, darauf habe ich in einer vor Jahren in der Zeitschrift „Der Israelit" erschienenen Artikelserie: „Was lässt Cohen vom Judentum übrig" eingehend aufmerksam gemacht. Eine nochmalige Darlegung erscheint überflüssig, würde zudem den Rahmen dieser Besprechung sprengen. — —

Der Idealismus ist der gemeinsame Grundzug des Judentums wie des Deutschtums. Diesem Ergebnis einer Kritik beider Kulturkomplexe lässt Cohen nun einen historischen Teil folgen, in welchem er ihre nachweisbaren Wechselwirkungen zu beleuchten versucht. Mit vollem Recht hebt er zunächst hervor, dass seit den Römerzeiten Juden in Deutschland wohnen, und, im Gegensatz zu Spanien, Frankreich, England, niemals gänzlich ausgewiesen worden sind. Sehr früh müssen sie die deutsche Sprache angenommen haben. Dadurch wird der Kontakt ein innerlicher. Deutscher Minnesang (nach Cohen auch deutsche Mystik!) findet im jüdischen Lager deutlichen Widerhall, die mittelalterlichen poetischen Stoffe, wie Artussage, Schmied Wieland, Tristan und Isolde, werden auch von Juden bearbeitet. Die Reformation freilich bleibt ohne Rückwirkung auf die Juden, da sie bei ihnen nichts Ähnliches vortrifft, wogegen sie ihrem Wesen nach sich wenden könnte. (Wenn übrigens Cohen Maimonides als „das Wahrzeichen des Protestantismus im mittelalterlichen Judentum" bezeichnen zu müssen glaubt, so ist dies nur ein seltsames Luftgebilde, das vor der „starken Hand" unseres Lehrers in Nichts zerstiebt.) Immerhin bedeutet die Lehre vom allgemeinen Priestertum mit den daraus sich ergebenden Folgerungen, wie allgemeiner Schulzwang, Staatssozialismus, eine bedeutsame Annäherung an das Judentum, und vollends die geschichtlichen Motive der Reformation, die später-

hin im Humanismus und in der deutschen Philosophie zur Reife kommen, haben nach Cohen auf das deutsche Judentum einen gewaltigen Einfluss ausgeübt.

Denn nun ist Mendelssohns Zeit gekommen. Sie trifft das Judentum, immer nach Cohen, in keiner günstigen Verfassung. Das Ghetto und die beständige Furcht vor Verfolgung hatte allgemach den Blick der deutschen Juden „verengt und verdunkelt". „Ihr eigenster Messias war ihnen als Weltmessias abhanden gekommen". „Jetzt aber erstand ihnen der Messias im deutschen Geiste wieder". Die mendelssohnsche Pentateuchübersetzung führt sie in die deutsche Sprache und in die Welt des deutschen Geistes und Gefühles ein, die Idee der Menschheit, diese von Haus aus jüdische Idee, die Kant zur Grundlage seiner Ethik und damit zur Grundlage deutscher Religiosität gemacht, wird dem Judentum wiedergewonnen und erstmals ist es „wahrscheinlich" Abraham Geiger, der von Neuem das Judentum als Weltreligion in deutscher Predigt verkündigt.

Damit ist das deutsche Judentum „von zentralem Einfluss geworden und geblieben auf das Judentum aller Länder". Die „Wissenschaft des Judentums" wird in Deutschland geschaffen und von hier aus in die ganze Welt getragen. Das Deutschtum hat somit, da es die Erneuerung des Judentums herbeigeführt hat, „einen Rechtsanspruch auf die Juden aller Völker", und die Juden des Erdenrundes sind solchermassen berufen, die Anerkennung der deutschen Weltherrschaft in allen Grundlagen des Geistes- und des Seelenlebens vorzubereiten.

Denn diese Weltherrschaft wird kommen, muss kommen. Dem deutschen Idealismus, der deutschen Idee der Menschheit, gehört die Zukunft. Und diese geistige Weltherrschaft erst wird der Welt den Frieden bringen. Vielleicht ist es der Zweck dieses Krieges, dass dadurch das Deutschtum zum „Mittelpunkt eines Staatenbundes werde, der den Frieden der Welt begründen und in ihm die wahrhafte Begründung einer Kulturwelt stiften wird"

Die Idee der Menschheit ist die Grundlage des Staates wie des Staatenbundes. Schon seinem Begriffe nach fordert also der Staat den Staatenbund. Nicht der internationale Sozialismus in seiner Gegnerschaft zum Staat, sondern der Staat selber, das ist eine Haupterkenntnis, die dieser Krieg gebracht hat, kann, wird

und muss, in Ueberwindung des Egoismus der innerstaatlichen Wirtschaft, den Staatenbund herbeiführen, dessen er selber notwendig zu seiner Ergänzung bedarf, der ihn nicht aufhebt, ihn nicht seiner Eigenart beraubt, sondern in dem er sich ganz im Gegenteil erst vollends ausleben kann.

So ist das Deutschtum mit seiner Idee der Menschheit, die es allein nicht als Phrase im Munde führt, sondern in seiner Ethik wissenschaftlich radiziert hat, der Vorkämpfer jenes am Ende der Tage winkenden Zieles der Geschichte, das die Propheten des Judentums mit ihrem Flammenwort verkündet, das die Märtyrer des Judentums mit ihrem Herzblut beglaubigt haben. Was das Judentum glaubt und hofft, das beweist das Deutschtum und führt es durch die Tat herbei. — —

Dies ist in gedrängtester Kürze, unter Ausserachtlassung mancher recht interessanter Abschweifungen, der Gedankengang des zweiten Teiles der Cohenschen Schrift.

Was ist davon zu halten?

Da will es mir nun scheinen, dass sich viel Wahres und viel Falsches in seltsamem Gemenge vorfindet. Die persönlichen Grenzen des Juden Cohen treten gar störend hervor, während sein echtes jüdisches Gefühl ihn immer wieder das Richtige treffen lässt.

Zunächst und vor allem: Welch geradezu komisch anmutende Ueberschätzung der jüdischen Reformbewegung! Ich gestehe offen, dass ich gerade bei Cohen hiervon aufs peinlichste überrascht bin. Wie? Abraham Geiger Erneuerer und Mehrer des Judentums? Und die „moderne Wissenschaft“ des Judentums mit ihrer faden Philologie und ihrer langweiligen Geschichtsklitterung, sie, die es glücklich fertig gebracht hat, das lebendige und Leben spendende Wort des Herrn als toten Buchstaben in ihre Netze einzufangen, die gerade soll einen dem Deutschtum zu dankenden unermesslichen Fortschritt bedeuten? Aber ist denn Cohen, der immer nur von deutschem Judentum spricht, vollends blind gegen den Stand der heutigen, an der Reform orientierten deutschen Judenheit? Blind gegen deren offensichtlichen Zerfall, blind gegen ihre geistige Armut, gegen die Dekadenz ihrer Führer, die völlige Indifferenz ihrer Gemeinden, den Kulturskandal der Richtlinien, die Würdelosigkeit ihres Assimilantentums, blind auch gegen die geschichtliche Stellung Geigers, der ein Verschleu-

derer und Zerstörer jüdischer Werte war, wie ihn Israel seit den Tagen Jerobeams, des Sohnes Nebat, nicht mehr erlebt hat und hoffentlich nie wieder erleben wird? Wie konnte es denn Cohen entgehen, dass die Verkündung des Judentums als „Weltreligion" wie sie die Reform anhob, nur auf Kosten der völligen Entnationalisierung des Judentums von Statten ging, ja dass diese Entnationalisierung recht eigentlich Zweck und Ziel der ganzen Bewegung war, die Mendelssohn vorausgeahnt und durch energische Betonung der ewigen Verbindlichkeit des nationalen Gesetzes in letzter Stunde noch zu hemmen versucht hat? Und sagt nicht doch Cohen selber, dass die Idee der Menschheit kein saft- und farbloses Weltbürgertum erfordere, vielmehr ganz im Gegenteil die Buntheit der Individuen und Nationen zur gegenseitigen Förderung und Wertsteigerung gebieterisch voraussetze? Stimmt mir Cohen denn nicht bei, wenn ich behaupte, dass ich der deutschen Nation gar keinen grösseren Dienst erweisen kann, als wie, wenn ich mich ganz als Glied der jüdischen Nation fühle und begreife und eben dadurch mir der unendlichen Segensfülle bewusst werde, die meine Nation von der deutschen erfahren, die der deutschen Nation von der meinen zuteil geworden. und ist nicht just in dieser Beziehung der jüdischen und der deutschen Nation ein echtes und eigentliches Vorbild jenes Völkerfriedens zu erblicken, als dessen Vorkämpfer Cohen mit Recht den deutschen Geist begreift? Hat aber nicht gerade die Reform darin am schwersten gesündigt, dass sie, vielfach in bewusster Rücksichtnahme auf die bevorstehende und zum Teil schon im Gang befindliche Emanzipation, voll feigen Verrats jüdisches Eigenwesen nutzlos geopfert und vollends die, Nation erhaltende, stärkende und fördernde, prophetische Idee der Menschheit, wie sie lebensvoll und kraftstrotzend in der Schrift verbrieft ist, zu einem faden, alltäglichen, banausischen Glauben an den Fortschritt der Menschen verwässert hat? Wahrlich, nicht eine einzige der von Cohen mit Recht so hoch gehaltenen Ideen des Judentums giebt es, die die Reform nicht mit ihrer Lauge übergossen hätte! Sie hat das absolute Sein des Einzigen Gottes angetastet, sie hat die Seelenlehre ausgepresst, bis kaum etwas davon übrig blieb, sie hat die Idee der Versöhnung sentimentalisiert, und den Messias, — den hätten sie am liebsten vollends gestrichen! Nein, und nochmals nein! Nicht dem Deutschtum

„verdanken“ wir die Reform, sondern der jüdischen Schwäche, der jüdischen Pietätlosigkeit, der jüdischen Haltlosigkeit, dem jüdischen Materialismus, während das Deutschtum auf die Anbiederungsversuche der Reform reagiert hat durch den — Antisemitismus.

Und dennoch hat Cohen recht, wenn er den innigen Zusammenhang zwischen Judentum und Deutschtum betont. Rein symptomatisch tritt dieser Zusammenhang schon in der Vorherrschaft zu tage, die der deutschen Sprache im Judentum zu Teil geworden ist. Die deutsche Sprache ist so recht eigentlich erstmals durch die Juden zu einer Weltsprache geworden. Sie ist für uns beinah mit einem religiösen Schimmer umkleidet. Sie ist die Sprache, in der wir seit Jahrhunderten „lernen“. Welch unendliche Anpassungsfähigkeit hat sie doch gerade bei diesem talmudischen Gebrauch bewährt! Fast unmöglich will es vielen scheinen, den Talmud etwa in französischer oder in englischer Sprache zu traktieren. So etwas kann aber niemals bloss zufällig sein, sondern lässt einen sicheren Schluss auf tiefere Beziehungen zu.

Dann die Persönlichkeit Mendelssohns. Kein anderes von Juden bewohntes Land hat gleich Deutschland eine solche Erscheinung gezeitigt. So verfehlt, ja verhängnisvoll die Mendelssohnsche Theorie betreffend das Verhältnis zwischen Deutschtum und Judentum auch ist, so unausgeglichen in dieser Theorie auch beide Kulturkomplexe, ohne jedwede innere Beziehung, nebeneinander lagern, so harmonisch ist der Eindruck der lebendigen Persönlichkeit dieses Mannes, so vollkommen einheitlich sind seine Lebensäusserungen, so unzerlegbar, so elementar mutet die Praxis dieses deutschen Juden, dieses jüdischen Deutschen an. Wenn nach Jahrhunderte langer Abschliessung — und gerade in den letzten Zeiten vor Mendelssohn hatte das deutsche Ghetto seinen sozialen Höhepunkt erreicht! — mit einem Male eine Persönlichkeit wie Mendelssohn ersteht, der — daran kann kein Zweifel sein! — sich selber voll und ganz im historischen, im gesetzestreuen Judentum wurzeln fühlt und gleichzeitig, wie nur wenige neben ihm, das Wesen deutscher Kultur begreift und sich zu den geistigen Führern seiner Epoche aufschwingt, so kann diese unerhörte Tatsache ihre Erklärung nur in der Verwandtschaft deut-

schen und jüdischen Geistes, nur in der prästabilierten Harmonie beider Eigenarten finden, deren erstmalige Aktualisierung eben Mendelssohn unbewusst vollzieht.

Aber mehr noch! Deutschtum und Judentum in ihrer gegenseitigen Beziehung haben, nicht lange nach Mendelssohn, eine Persönlichkeit heranreifen lassen, der nun in der Tat, vermöge der vorbildlichen Art, wie sie nicht nur in der Praxis der Lebensführung, sondern gerade durch theoretische Erfassung und Begründung, in literarischen Denkmälern von Ewigkeitswert, die synthetische Einheit vollzieht, überragende Bedeutung für das Judentum des ganzen Erdenrundes zukommt: Rabbiner S. R. Hirsch. Was Cohen zu Unrecht der Reform und Geiger vindiziert, das kommt allerdings mit Fug dieser Persönlichkeit zu. Nur deutschem Boden konnte sie entblühen. Nur hier fand sie eine Kultur vor, der gegenüber das von ihr als alleiniger und souveräner Richter anerkannte Judentum nicht das Votum völliger Verwerfung oder umfassender Ablehnung auszusprechen brauchte, sondern deren kernhaften Wert es freudig anerkennen, deren dem Judentum verwandte Elemente mit unsäglichem Nutzen zur vertieften Erfassung des Judentums selber es heranziehen konnte. Denn nur Deutschland hat seinen Kant und nur Deutschland hat seinen Schiller. Und wenn Cohen die artige Vermutung wagt, es hätten Israels Psalmen in ihrer lutherischen Uebersetzung die Brücke zwischen deutschem und jüdischem Gemüt geschlagen, so möchte ich wiederum die Behauptung aufstellen, dass andererseits Deutschlands Schiller die Verbindung zwischen Deutschtum und Judentum wieder hergestellt habe.

Judentum und Deutschtum haben jenen grossen Zug zum Universalismus, der letzten Endes in der jüdischen Lehre vom Endziel der Geschichte, in der deutschen Idee der Menschheit seine Grundlagen findet. Was immer Menschen Wahres, Schönes und Gutes ersinnen, so wirkt in ihnen der Gott Israels, der von seiner Weisheit ihnen hat Anteil werden lassen. Und was immer Menschen Wahres, Schönes und Gutes ersinnen, das hat noch stets der deutsche Geist, ohne sich an nationale Schranken zu binden, in sich aufgenommen, sich zu eigen gemacht.

Wenn andere Völker in mehr oder minder weitgehender Absonderung ihrer Eigenart leben, scheint dem Judentum und dem

Deutschtum allein jene synthetische Kraft zu eigen, die in höchstem Universalismus sich selber doch nicht verliert und fremde Werte durch originelle Verarbeitung umwertet.

So mögen wir uns gerne der Hoffnung hingeben, dass das Deutschtum, wenn es in diesem Kriege sich nun anschickt, zu einer Machtstellung ohnegleichen emporzusteigen, von seiner Macht einen solchen Gebrauch machen wird, wie ihn die Geschichte bisher nicht gekannt hat: dass dieser Krieg der Ausgangspunkt werde jenes friedlichen Siegesschrittes deutschen Geistes über den ganzen Erdkreis, zur Verbreitung der Idee der Menschheit, zur Versöhnung der Völker, zum Bunde der Staaten. Deutscher Geist, der also wirkt, hat die Zukunft für sich. Denn es ist die Zukunft, deren Bürge — das Judentum ist.

Selbst heute, in diesen Zeiten ensetzlichster Gemütsverwirrungen, kann ich es mir nicht denken, dass es auf weitem Erdrund einen Juden geben sollte, der das Deutschtum so recht von Herzen hassen könnte. Gewiss, Frankreichs und Englands Juden nicht minder wie die Juden Russlands erfüllen ihre gottgebotene Pflicht und kämpfen für das Land, dessen Bürger sie nun einmal sind. Aber an den Paroxysmen des Hasses können sie, die Hand aufs Herz, sich nicht beteiligen. Zu fest sind die Fäden, die Judentum und Deutschtum historisch verknüpfen. Gewiss, Blut ist nicht dicker als Wasser. Aber Liebe ist stärker als Hass. Wes Kindesohren deutsche Mutterlaute vernommen, wes Kindesträume von den Weisen des „Mammeloschen" umwoben, der müsste gegen sich selber sich kehren, wollte er Deutschtum hassen. —

Und welcher Jude könnte endlich vergessen, dass — vielleicht! — in diesem Augenblick deutsche Waffen die Befreiung jener Ärmsten der Armen vorbereiten, die für Väterchen nur sterben, aber nicht — leben dürfen.

Irre ich nicht, so steht eine neue, gewaltigere Auseinandersetzung zwischen Judentum und Deutschtum bevor. Polens Juden schicken sich an, Kant und Schiller Aug in Aug gegenüber zu treten. Der Gott Israels verschone sie vor einem Geiger! Der Gott Israels sende ihnen den Mann, der ihnen die Kulturwerte des Deutschtums aufweist und sie zugleich zur Stärkung und Festigung des Judentums nutzbar macht. Nicht nur die Interessen des

Judentums fordern es, sondern auch, letzten Endes, die Interessen des — Deutschtums selber.

Unmöglich kann es der Sache des Deutschtums förderlich sein, wenn die Masse des polnischen Judentums, national entwurzelt, zwischen zwei Kulturen hin und her taumelt und schliesslich der Würdelosigkeit der Assimilantentums anheimfällt.

Vor der rein geistigen Auseinandersetzung zwischen Deutschtum und Judentum in Polen ist mir nicht bange. Ich fürchte die Störung und Beeinträchtigung dieses Prozesses durch politische und wirtschaftliche Momente. Denn sie sind es in erster Linie, die dem deutschen Judentum zum Verhängnis geworden sind.

Eine ehrliche Auseinandersetzung kann unendlichen Segen bringen. Kommt sie zu Stande, so wird darin das Deutschtum in ganz anderer Weise als bisher seine Verwandtschaft zum Judentum erweisen und wird dadurch erneut seine hohe Befähigung dartun, einer der grossen Herolde zu sein, die Gott zur Genesung der Menschheit gesandt hat.


דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 2. **Heft 11.**

דיני נפשות[0]

Wohl das verantwortungsvollste Recht, welches nach des Allmächtigen Willen in die Hände sterblicher Menschen und der Gebilde ihrer Vergesellschaftung gelegt ist, ist das Recht über das Leben eines anderen. Es ist leicht begreiflich, wenn in altjüdischen Zeiten, in denen das Recht unmittelbar im Namen Gottes gesprochen wurde, das Forum, welches zur Ausübung dieser Rechtspflicht berufen war, mit besonders heiligem Ernst seiner Aufgabe sich entledigte, wobei man nicht übersehen darf, dass nach heiliger, grundlegender Anschauung die Vollstreckung des Verdikts als reines Sühnewerk dem Betroffenen den Weg zum עולם הבא (etwa ewige Seligkeit) eröffnet wurde. Nun hat der jüdische Volksgeist den Begriff von דיני נפשות bedeutend erweitert und in analoger Entwicklung des Grundgedankens ihn auch dort zur Anwendung gebracht, wo es sich um bestimmenden Einfluss auf das Seelenleben eines anderen handelt; jedwedes Erziehungswerk gehört in diese Rubrik und beansprucht denselben Ernst, dasselbe Verantwortungsbewusstsein.

Dieser ganze Gedankengang beherrscht uns unwillkürlich, wenn wir vom Standpunkte der Orthodoxie aus das sogenannte

[0]) Rechtsspruch über Leben und Tod.

Problem des Ostjudentums betrachten; wir schreiben diese Darstellung keinem zu Leide und keinem zu Liebe. allein es will uns bedünken, als ob nicht allenthalben die Empfindung wach wäre, wie es sich hier tatsächlich um דיני נפשות handelt. Schon rein menschlich gesprochen ist es ein sehr heikles Ding, wenn man an hungernde Menschen die Forderung einer Aenderung des Seelenlebens heranbringt; fügt man nun gar in diese Kette rein menschlicher Empfindungen das Glied religiöser Erwägung, so wird die Sache verzweifelt ernst. Es ist lediglich das Produkt des Versuches, in uns selbst zur Klarheit zu kommen, welches wir in der folgenden Darbietung der öffentlichen Diskussion unterbreiten. Greifen wir das Resultat heraus und setzen es an die Spitze, so müssen wir uns gestehen, es wäre uns sehr begreiflich, wenn ernste Menschen vor der Grösse der Aufgabe zurückschreckten und von der ganzen Tragik ergriffen würden, welche im Vollzug von דיני נפשות steckt. Sich mit noch so gut gemeinten Vorschlägen den Brüdern im Osten aufdrängen, nimmermehr. ihre politisch beengte Situation zum Aufzwängen unserer Anschauung ausnutzen oder gar sie als Truppen irgendwelcher religiösen Politik ausnützen, das wäre etwas sehr leichtherzig; kommen und raten, wenn sie uns rufen, das wäre die einzige Möglichkeit, aber auch nur in all der Vorsicht zu ergreifen, welche דיני נפשות beanspruchen.

Da erhebt sich mit unheimlicher Wucht die erste Grundfrage, ob wir denn überhaupt das Seelenleben des Ostjudentums, als Seelenleben seiner Väter und Mütter, seiner Söhne und Töchter begreifen. Gewiss, in der Vorkriegszeit da ging durch Deutschlands Gaue der selige, einschläfernde Glauben, dort, jenseits der Leitha, jenseits der Weichsel, dort ist das Reservoir des Thorawissens und Thoralebens. Es war so etwas wie ein Märchenland, und heute, da werden Befürchtungen laut, als ob auch diese Märchen den gewöhnlichen Beginn tragen würden: „Es war einmal.“ Heute spricht man schon von Entwicklungen. die man nicht aufhalten kann. heute schweigt alles von dem Einfluss, den man sich von dem Siegeszug der Ostthora auf den Westen träumte, und man beginnt schon zu analysieren. wie wir unsere Lösung des Thora-Kultur Problems in möglichst kräftiger Dosierung dem Osten bringen kann. Hier ist die Grenze klar gezeichnet, an welcher דיני נפשות beginnen. Man sagt eben, legen wir die Hände in den

Schooss, dann wird es ohne uns und über uns hinweg geschehen. Da sind viele Berufene, den Auserlesenen aber raten wir erst lernet den Osten kennen. Soweit politische Verhältnisse in Frage kommen, ist weder jetzt die geeignete Zeit für eine Diskussion, noch sind diese Hefte das geeignete Organ. Allein einen Wegweiser zum Verständnis des Innenlebens mag man füglich auch jetzt schon aufstellen.

Seien wir offen; ein gut Teil der deutschen Judenheit sieht in den Ostjuden schlechthin das Objekt, an dem sie ihre kulturbringende Tätigkeit bewähren können. Hier ist die erste Fehlerquelle. Die zweite liesse sich etwa so darstellen, dass seit mehr als 100 Jahren ein innerer Zusammenhang nur in sehr wenigen Subjekten sich verkörperte, dass vielmehr gegenseitig eine Kritik Platz greift, welche nicht gerade immer an einem Ueberfluss an Verständnis getragen war. Da ist zunächst das für die meisten Westeuropäer zunächst so dunkle, unheimliche Gebiet des Chassidismus, das man teils mit romantischen Schimmer entstellend umkleidete, teils mit dem Stigma desZaddikismus und Wunderrabbi [1]) behaftete. Namentlichmit dem letzteren Worte werden gespensterhafte Wirkungen im Westen erzeugt. Nun leugnen wir natürlich nicht, dass auch der Chassidismus, wie jede von Menschen getragene Institution,Fehler aufweist und manchem Missbrauch zum Opfer gefallen ist. Allein jeder unbefangene Orthodoxe möge, bevor er zu der Ausübung von דיני נפשות schreitet, genau erwägen, ob denn wirklich die beiden Grundlehren des Chassidismus dem Geiste des Judentums widersprechen oder kulturwidrig sind. Wir bezeichnen da die beiden Grundlehren: 1) den Glauben an die Immanenz Gottes. Dem Chassidismus ist es nämlich mit dem Glauben an die Allgegenwart des Schöpfers merkwürdig ernst, ebenso mit der vollkommenen Durchdringung des Begriffes Vorsehung, welche sich auf das Einzelnste erstreckt. Sie haben da im Osten eine Theorie von den Zusammenhängen alles Geschehens aufgestellt, welche einer ganz besonderen Auseinandersetzung würdig wäre, welche

---

[1]) Denjenigen westeuropäischen Herren, welche mit so souveränem Achselzucken über das „Quittelwesen“ aburteilen, obwohl sie unsere westeuropäischen Kasualien selbstverständlich finden, legen wir die Bitte vor, uns folgende Bibelstellen zureichend zu erklären: Samuel I. 9, 7–9, Könige I. 14, 3, Könige II. 5, 42.

Schuld und Sühne, Vergeltung und Gnade mit plastischer Deutlichkeit im Leben jedes Einzelnen unentwegt anschaulich zur Darstellung bringt. Zum Zweiten aber — und hier ist der Kernpunkt — lehrt der Chassidismus, dass, als wären es Reste alter Prophetenzeit, einzelnen Menschen die Fähigkeit gegeben ist, diese Zusammenhänge klar zu erkennen. Voraussetzung dieser Fähigkeit ist makelloses Leben in den von der Thora vorgeschriebenen Bahnen. Den Träger eines solchen Lebens nennen sie Zaddik, den Meister des Gebetes. Hier müssen wir einen Augenblick länger verweilen, denn für den oberflächlichen Beobachter erscheint die Art und Weise des Gebetes als ein Hauptdifferenzpunkt zwischen Ost und West. Hier die scharf abgetönte, ängstlich an die Regeln einer subtilen Asthetik gebundene Form, dort — so erscheint es äusserlich — eine ungebundene, allen Regeln spottende Gebahrung. Allein die Differenz liegt tiefer. Ursprünglich liegt im Chassidismus gar nicht so, wie man meinen sollte, der Wert auf dem Bittgebet. Im Gegenteil, ihm ist das Gebet der Weg zur reinen Objektivation, zur vollkommenen Entäusserung der Persönlichkeit; man glaubt, dass in einem derartigen Schweigen des Selbst ein tieferer Einblick in das Universum, ein tieferes Erkennen des göttlichen Wesens sich vollzieht. Hier beginnt das eigentlich Mystische im Chassidismus, die Gemeinschaft mit Gott. Kenner werden zugestehen, dass darin das A und O jeder Mystik beschlossen ist. Die erreichte Gemeinschaft — wenn der Ausdruck gestattet ist — löst einen nicht geahnten Grad des Enthusiasmus aus, während andererseits das Sichhineinleben in eine enthusiastische Grundstimmung das einzige Vehikel zu jener oben geschilderten Objektivation bildet. Man begreift leicht, dass diese Anschauung himmelweit entfernt ist von der bei uns so beliebten rationalisierenden Erklärung des Gebetes. welche sich, abhold jedes transcendentalen Einschlags, in rein ethischen Momenten erschöpft. Von dem Zaddik aber glauben seine Getreuen, dass er die Gemeinschaft über die Stätten des Gebetes hinaus das ganze Leben hindurch aufrecht erhält, ihm eignet deshalb ein vollkommener Einblick in das Geschehen und es ist klar, dass ein derartiger Mensch auf Grund der Erkenntnis aller Zusammenhänge auch in den Dingen dieser Erde erspriesslichen Rat erteilen kann; so vermählt sich Irdisches und Himmlisches. Die wirklichen Chassidim erwarten von ihrem Zaddik Führung zur

geistigen und sittlichen Vervollkommnung, eine Schar von Mitläufern — von den Chassidim selbst verglichen mit dem Mischvölkern, welche sich bei dem Auszug aus Aegypten, bei dem Weg zum Sinai an die Fersen Mosis haftete — verlangt Güter der Erde. Das etwa ist der Schlüssel zum Verständnis des Chassidismus; alles andere findet Platz in diesem Rahmen, denn nur die Grundanschauungen können hier zur Erörterung gelangen, Einzelheiten müssen einer gesondeten Darstellung vorbehalten bleiben. Man kann füglich sagen, dass gut die Hälfte der zunächst in Frage kommenden Ostjuden dieser Anschauung huldigt, denn, wie die Verhältnisse heute liegen, haben auch die Epigonen der früheren Misnagdim[1]) den Weg zum Chassidismus gesucht. Den Grund werden wir später erkennen; zunächst sei gesagt, dass wir diesen Ausdruck absichtlich gewählt haben, da das eigentliche Hisnagdus[2]) schon seit etwa 15 Jahren allmählich verschwand. Soweit es in frommen Kreisen heute noch Opposition gegen den Chassidismus giebt, sind es nicht mehr die alten Misnagdim. Deren Widerstand galt in erster Reihe der Tatsache, dass in der ersten Zeit die Intensität des Thorastudiums gelitten hatte, dann aber rein theoretische Erwägungen, welche sich um das Problem der Theodicee gruppieren. Heute hingegen, und das ist für das Verständnis des Ostens sesr wichtig, heute erblicken selbst die Misnagdim in dem Chassidismus ein festes Bollwerk gegen den Ansturm destruktiver Tendenzen. Ein grosser Teil dieser Kreise kann auch die Art und Weise, wie der Westen eine Synthese zwischen Thorawissen und Zeitgeist vollzog, nicht als Lösung anerkennen. Das rührt daher, dass der Osten alle Kulturwerte aus der Thora selbst schöpft und in dieser Kultur, welche dem Herzen und dem Geiste mindestens ebenso grosse Nahrung bietet, wie die abendländische, volles Genüge gefunden. Es sind also nicht bloss religiöse Momente, welche dem Osten seine Thorakultur so lieb und wert machen. Das darf nicht ausser acht gelassen werden. Dazu kommt, dass man dort um diese Thorakultur seit fast einem Jahrhundert einen heissen Kampf geführt hat. Wofür man so viel gelitten, wird einem doppelt lieb. Jene Ostjuden haben eben noch nicht jene bittere Erfahrung vergessen, welche ihnen der Kampf mit der

[1]) Misnagdim = Opponenten gegen den Chassidismus.

[2]) Hisnagdus — Opposition „ „ „

Haskalah[1]) brachte. Aus jenen Zeiten entstammt jene ausgesprochene Intransigenz, in welcher die westeuropäische Orthodoxie einen Hoffnungsanker für die stetige Regeneration erblickte. Kraft dieser Eigenschaft hat die osteuropäische Judenheit ja dem Ansturm widerstanden, und nun erhebt sich die Frage, die heisse, brennende Frage, wie wird die Auseinandersetzung sich abspielen, welche den Ostjuden jetzt bevorsteht. Wenn alle die Schranken gefallen sein werden, welche bisher die jüdische Jugend von den sogenannten Bildungsmöglichkeiten fern gehalten hat, wenn die Jugend selbst ihre Eltern und Lehrer bestürmen oder gar verlachen wird, wie wird es dann sein? Denn es ist jedem Einsichtigen klar, dass schon allein die ausschliessliche Bewertung des nationalen Momentes, zu welcher in den jüngsten Jahren die Jugend geleitet wurde, das Religiöse zerstören musste. So hat sich denn tatsächlich eine breite Schicht rein national denkender jüdischer Kreise gebildet; in Abwehr gegen diese Schicht hat sich einerseits die innere Vereinigung der Misnagdim und der Chassidim vollzogen, entstand andererseits das unnatürliche Bündnis zwischen den Chassidim und den religiös zum mindesten indifferenten Assimilanten, der sogenannten polonisierenden Schicht. Man mag nun über dieses Wahlbündnis denken, wie man will, eines hat es jedenfalls gezeigt: Jene frommen Ostjudenkreise sind gar nicht jene Quietisten, welche mit verschränkten Armen zusehen, wie man ihre heiligsten Güter zerstört; sie wollen auch nicht ausschliesslich Objekt unserer Experimente sein. Das ist sehr verheissungsvoll. Wir vertraten ja immer die Meinung, dass wir in dem Kampf um das Erbgut unserer Religion, wie er dort im Osten bevorzustehen scheint, höchstens als Hilfstruppen in Frage kommen. Die Führung muss den bisherigen Führern des Ostens überlassen bleiben. Wir können unsere Bereitschaft erklären, müssen uns aber sehr hüten, etwa auf Grund der allgemeinen politischen Konstellation uns aufzudrängen. Denn nie darf vergessen werden, dass es sich da um דיני נפשות handelt. Es würde eine unbegreifliche Ueberschätzung unserer religiösen Er-

[1]) Man versteht darunter die Bewegung, welche etwa gleichzeitig mit der Mendelssohnschen Zeit die Religion der Wissenschaft und der Kultur des 18-19. Jahrhuderts unterordnete, in das „Lernen“ der alten Zeit die Methode zu bringen versuchte, welche sie für wissenschaftliche Kritik hielt, das religiöse Leben unter Preisgabe vieler Normen mit den Anforderungen des Augenblicks in Einklang zu bringen versuchte.

rungenschaften bedeuten, wenn wir das bei uns Gefeierte so ohne weiteres auf das Ostland übertragen wollten. wenn wir die jetzt fast wehrlosen Führer zu rein dekorativen Vollstreckern unseres Willens machen wollten. Denn wir dürfen nicht verschweigen, dass es dort im Osten bereits ziemiich viel falsche Freunde des Chassidismus giebt, die auf das Signal warten, ihre bisherigen Führer zu entthronen. Das sind unheimliche Bundesgenossen. Füglich und letzten Endes kann nicht genug hervorgehoben werden, dass es bei dem Ganzen auch דיני נפשות für uns sind. Denn die Erhaltung der Thorastätten, der Thoralehrer steht auf dem Spiele. Wir können nur hoffen, dass im heissersehnten endlichen Frieden auch die alte Heimstätte der Thora und des Thoralebens in alten. wohlerprobten Bahnen ihre Wirksamkeit entfalten wird

P. K.

Versuch eines logischen Beweises für die Existenz eines Schöpfers des Weltalls.

Von Hermann Cohn, Nürnberg.

Ausnahmslos nehmen alle Vertreter der exakten Wissenschaft eine Höherentwicklung aller Lebewesen an und zwar ebenso Darwin wie Häckel und Ostwald. Fast alle Gelehrten ausser Darwin, der seinen diesbezüglichen Standpunkt nicht klargestellt hat, stehen auf dem materialistischen resp. atheistischen Standpunkte und nehmen daher an, dass die unorganische Materie vom Moment der Umwandlung in belebte Materie in eine Phase der ununterbrochenen Höherentwicklung tritt. Sicher ist, dass die tote, anorganische Materie keine Tendenz zur Höherentwicklung hat, sondern dass letztere erst einsetzt, wenn die tote Materie durch Hinzukommen irgend einer Kraft, die von den bisher bekannten, messbaren Kräften verschieden ist, organisch, das heisst belebt wird. Da nun die Materie erst nach Zugesellung einer Kraft und nach Umgestaltung durch letztere zu belebter Materie eine Tendenz zur Höherentwicklung zeigt, so haben wir wohl diese Tendenz nicht in dar Materie an sich, sondern logischerweise in der hinzutretenden Kraft allein zu suchen. Mit anderen Worten: Die Kraft, welche die Materie belebt, muss in sich die Tendenz zur Höherentwicklung besitzen. Wohl weiss ich, dass vielfach angenommen wird, dass alle Materie untrennbar mit Kräften verbunden sei; doch ist das erstens eine unbewiesene Theorie, und dann, vorausgesetzt, dass überhaupt die durch unsere Sinne wahrnehmbare Materie als Ding an sich existiert und nicht nur eine Fiktion ist, zeigen die der toten Materie associerten Kräfte niemals eine Tendenz zur Höherentwicklung ihrer Materie. Diese Tendenz ist der belebten Materie allein vorbehalten. Wilhelm Ostwald, der die Existenz einer Materie an sich überhaupt leugnet und dieselbe nur als konzentrierte Kraftzentren, die nur auf unsere Sinne den Eindruck einer Materie hervorrufen, erklärt, müsste demnach, da auch er eine Höherentwicklung der Lebewesen annimmt, auch an eine fortschreitende Höherentwicklung der Kraft glauben, da nach

ihm alle Materie nur scheinbar und in Wirklichkeit blosse Kraft ist! Lassen wir nun Ostwalds Theorie beiseite.

Angenommen, die Materie sei real, so erfolgt also die Umwandlung derselben in Lebewesen, sei es auch nur in undifferenziertes Protoplasma, durch die Zugesellung einer Kraft. Abstrahieren wir diese Kraft von der Materie, so würde letztere ewig tot bleiben wie nebeneinanderliegende Räder und Zapfen einer Uhr, bevor sie der Uhrmacher zusammensetzt und aufzieht. Auf den etwaigen Einwand, dass eine besondere Kraft, welche unter gewissen Umständen und Kombinationen anorganische Materie in organische — belebte — Materie verwandle, in aller anorganischen Materie latent enthalten sein könne, erwidere ich, dass diese Hypothese identisch mit der von allen wissenschaftlichen Autoritäten fallen gelassenen Hypothese von der spontanen (zufälligen) Schöpfung wäre, indem dann letztere unter gewissen Umständen entstehen müsste. Diese Theorie von der zufälligen, von selbst entstandenen Urschöpfung ist aber, als allen Erfahrungen widersprechend, wie schon bemerkt, von allen Autoritäten beiseite gelegt, und es hat wieder der Grundsatz der alten Naturforschung: „Omne vivum e vivo“, alles Leben stammt wieder vom Leben ab, seine volle Geltung behalten. Nur Häckel hält an der Theorie der zufälligen Entstehung des irdischen Lebens krampfhaft fest; jedoch ist Häckel, so gross auch seine Verdienste auf naturwissenschaftlichem Gebiete sind, als Naturphilosoph nicht ernst zu nehmen und wird auch als solcher von niemand mehr ernst genommen. Die Erfahrung hat uns gelehrt, dass alles Leben, alle organische Materie, nur wieder von etwas Lebendem und von anderer organischer Materie abstammen könne. Man kann also mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Kraft, welche die Materie organisch macht, nicht in der anorganischen enhalten ist, sondern sich, von ausserhalb der Materie kommend, derselben zugesellt. Ebenso scheint es einleuchtend, dass die Kraft durch die Arbeitsleistung, die sie an der Materie vollzieht, an Intensität verliert. Wenn sie trotzdem die Materie bis zum selbstbewussten Menschen höherentwickelt, so muss die, nicht durch materielle Verbindung beschwerte, freie Urkraft, welche nach Ansicht aller schon ewig existiert, auf der höchsten denkbaren Stufe des Selbstbewusstseins und aller Vollkommenheit sich schon von Ewigkeit her befinden.

Die Urkraft, welche alles belebt und alles gesetzmässig leitet, muss also bewusst sein und ist Schöpfer des Alls.

Diese Urkraft muss aber auch „frei“ sein, denn: Auch aus den sogenannten Naturgesetzen, über deren Nichtewigkeit ich schon früher geschrieben habe, geht, wie mir scheint, die Existenz einer bewussten, allmächtigen, schöpferischen Urkraft hervor. Die Definition eines sogenannten Naturgesetzes ist: Etwas geschieht unter gewissen Umständen, soweit unsere Erfahrung reicht, immer in der gleichen Weise, das heisst gezetzmässig. Nun gibt es für dies gesetzmässige Geschehen zwei Möglichkeiten: Entweder ist das Geschehen zufällig regelmässig, dann scheidet dasselbe aus dem Begriff „Naturgesetz“ aus; oder aber das Geschehen erfolgt notwendig, unter einem Zwange stehend. Nun kann meines Erachtens keine menschliche Intelligenz ein gesetzmässiges, unter Zwang stehendes Geschehen ohne eine Ursache für den Zwang sich ausdenken, wohl aber eine Ursache, die vermöge ihrer unendlichen Macht und Vollkommenheit den Zwang ausübt und logischerweise diesen Zwang frei ausübt, da diese Urkraft anderenfalls wieder auf die Stufe eines unter Zwang stehenden Naturgesetzes herabsinken würde. Wie wir uns auch wenden und drehen mögen, so scheint mir, dass wir durch logischen Zwang immer zur Annahme einer freien, von nichts abhängigen Urkraft kommen.

Wir hätten hiermit die letzte Ursache alles Seins, den Schöpfer des Alls, gefunden. Manche werden sagen, man könne aber wieder fragen: Und woher kommt diese Urkraft? Aber nachdem man die letzte Ursache alles Existierenden gefunden hat, ist diese Frage unberechtigt und beruht auf einem falschen Gedankengang. Prof. Dr. Max Verworn, Göttingen, schreibt hierüber in seinem grundlegenden Werke: „Allgemeine Physiologie“, Jena 1911, Kapitel 1. Seite 35: „. . . . Gesetzt nämlich den Fall, es wäre uns gelungen, die ganze Fülle der Erscheinungen zurückzuführen auf das eine Wirkliche, das in den verschiedenen philosopischen Systemen unter den verschiedenen Namen erscheint als Gott, als Ding an sich, als Unbewusstes usw., so entsteht die Frage, ob dann unser Kausalitätstrieb befriedigt wäre, ob er uns nicht vielmehr noch weiter zu der Frage veranlasste: was ist schliesslich dasjenige, was ist, was existiert, was wirklich ist, das Unbewusste, das Ding an sich,

Gott oder wie wir es nennen wollen? Und hier wäre dann wieder eine Grenze des Erkennens. Aber machen wir uns das klar diese Grenze wäre ein logischer Fehler, ein falscher Schluss von uns.

Zwar ist es sehr wohl möglich, dass unser Kausalitätsbedürfnis, das im Laufe der Entwicklung durch fortwährendes Zurückführen von Wirkung auf Ursache entstand und sich befestigte, gewissermassen dem Trägheitsgesetze folgend, noch eine Weile fortfahren würde, uns die Frage vorzulegen: warum?, aber es liegt auf der Hand, dass wir uns dann eines Denkfehlers schuldig machten; denn wären alle Erscheinungen auf das zurückgeführt, was allein existiert, so wäre es ein vollendeter Wiederspruch, dies Existierende noch erkennen zu wollen durch etwas was nicht existiert. Wir würden also durch das Beharrungsvermögen unseres Kausalitätstriebes nach einer Form des Trägheitsgesetzes nur eine Streke weit über unser Ziel, die Erkenntnis der Welt, hinausgehen wollen, ohne es zu merken, würden aber im Moment, wo wir es einsehen, stehen bleiben und uns beruhigen. Der Einwand, dass wir hier auf eine Grenze gestossen wären, ist also nur ein schinbarer und wird die absurde Forderung enthalten, dass wir nach vollkommener Erkenntnis der Welt die Welt noch weiter erkennen wollen".

Chanukahbrief.

Von Dr. Samson Breuer, z. Zt. im Felde.

. . . . Und nun naht Chanukah. Zum zweitenmale — ach, wer uns Gewissheit gäbe, zum letztenmale — in diesem furchtbaren Kriege leuchten auf weitem Erdenrunde, wo immer nur Juden wohnen, die kleinen Lichte auf, um in täglich wachsender Zahl der Menschenwelt, die nur von der Zahl und den Gesetzen der Körperwelt beherrscht sich glaubt, zu künden, dass Wahn ihr Glaube, zu künden, dass ein Volk auf Erden weilt, ein Volk den Kampfes- und Leidensweg über die Erde wandelt, dessen Bestimmung, schon bevor es geboren, war, von keiner Zahl beherrscht, überhaupt nie gezählt, nie nach der Zahl seiner Häupter gewertet zu werden. Und in dem furchtbarsten Ringen, dass die Welt je gesehen seit den Tagen, in welchen den widerstreitenden Kräften der unbelebten Welt getrennte Wirkungsbereiche zugewiesen und so der ewige Frieden gestiftet wurde in seinen Höhen von dem, bei dem Herrschaft und Ehrfurcht wohnen, von dem allein wir täglich auch für uns den Frieden erbitten, in diesem entsetzlichen Morden, von seinen Urhebern in dem Wahnglauben begonnen, dass der Mehrzahl Uebermacht auch den Sieg verleihen müsse, künden Chanukah's Lichter der Welt, die Augen und Ohren der Wahrheit verschliesst, sie nicht zu erkennen, von neuem und immer wieder das Wunder aus den Kämpfen der Vorzeit, das Helden in die Hand Schwacher gab, die Vielen den an Zahl Geringen unterlegen sein liess, weil es Unreine waren, die Reinen in die Hand fielen, Gesetzeslose von Gerechten und Frevler von Kennern der Lehre bekämpft wurden. Sie leuchten allüberall, wo Juden unter den Millionen Streitern weilen, im Unterstand, vor des Feindes Auge geschützt, der vielleicht in gleicher Weise seine Menorah verbirgt, und weiter hinten bei der Etappe, im Massenquartier, von den Kameraden verwundert betrachtet und auf der einsamen, von der Stationslaterne nur spärlich erleuchteten Station des Feldtelegrafisten. Sie leuchten — vielleicht zum erstenmale — auf Alpenhöhen und rufen dem Lande unter ihnen zu: Auch du!, sie leuchten im Westen — am selben Ort vielleicht wie im Vorjahr — und sprechen: Noch immer? Sie leuchten im Osten, hüben wie drüben, und unsere Glaubensbrüder

im Osten werden die hüben entzündeten Lichter als ein sicheres Zeichen dessen schauen, dass auch bei uns der Väter Lehre noch nicht vergessen. Doch ach, mit Verwunderung werden gar viele von ihnen dies Zeichen schauen. Denn dass ich es nur gestehe, nicht gar zu gut denkt man hier im Osten von den Brüdern in Deutschland. Man hat vor dem Kriege gar oft und viel davon gesprochen, dass Ost und West einander kennen lernen sollen. Ob das wohl immer so nötig noch ist: — urteilen sie selber, verehrte Redaktion! Karabiner auf Schulter, den Tschako auf dem Haupte, etliche Schweissperlen auf der Stirn, mit wallendem Kriegsbart, nicht viel grösser als der der Kameraden, das Seitengewehr umgeschnallt, über der Schulter den Brotbeutel – dem man es schliesslich von aussen nicht ansehen konnte, dass sein Inhalt in der Hauptsache unter Aufsicht des Rabbinats der Synagogengemeinde „Israelitische Religionsgesellschaft" hergestellt war — feldgrau von Kopf bis zu Fuss, also zog ich ein in die Stadt, die mit Recht das litauische Jerusalem sich nennt. Kaum aber war ich zum zweiten Hause gelangt, wo es Bonbons zu kaufen gab und so furchtbar teure Chokolade, da trat ein schwarzlockiger östlicher Bruder hervor aus den Reihen der Gespielen — zehn Jahre mochte er zählen — und mit erhobenem Finger und ausgestrecktem Arm auf mich weisend, gleich als ob er gegen die Regimentsmusik protestieren wollte, mit deren Klängen auch ich urbi et orbi versicherte, dass ein Preusse ich sei, sprach er zu jenen freudestrahlend ob der gefundenen Erkenntnis: Ot ist a Jid! — —

Und dennoch! Und dennoch brachte es am שמיני עצרת ein Jude, der mir ausserhalb der Stadt begegnete und mir schon dadurch unangenehm auffiel, dass er offenbar von sehr weit herkam, fertig, mich, unter den vielen königl. preussischen Soldaten ausgerechnet mich zu fragen, ob ich ihm nicht . . . . einige Cigaretten verkaufen wolle. Verehrliche Redaktion! Ich habe noch garnicht gewusst, wie grob ich werden kann bis zu jenem Tage, und auch nicht, wie schnell man sich ausser Schussweite bringen kann. Denn sehr schnell verschwand jener Jude, offenbar — und das war für mich das Traurigste — offenbar aber viel weniger über die Cigaretten entrüstet, die er nicht bekam, als über die religiöse Belehrung, die ihm von einem deutschen Juden zu Teil wurde. Denn Richtiges mit Unrichtigem, Wahres mit seltsam Falschem

vermengt ist, was man hier oft hört über Deutschland und deutsche Juden. Wohl denkt gar mancher, vielleicht die meisten, in geographischer Beziehung sehr klein von Deutschland. Fragte doch tatsächlich ein polnischer Jude, der hörte, ich sei aus Frankfurt a. M., in einem Atemzuge bei mir nach seinen Brüdern . . . . in Rostock, Münster und Strassburg i. E., die mir doch wahrscheinlich alle bekannt seien. Wohl kennt man andererseits auch hier Frankfurt als wiedererstandene עיר ואם בישראל, Frankfurts קהלה und namentlich Frankfurts ישיבה. Aber man ist trotz alledem nicht geneigt, deren Einfluss auf Deutschlands Judenheit überhaupt allzu hoch einzuschätzen. Bin ich doch nicht allzuselten und in den verschiedensten Provinzen Russlands allen Ernstes gefragt worden, ob man denn bei uns in Deutschland noch שופר blase und die מגילה lese. Und das günstigste Urteil, das ich hier hörte, fällte jener Greis, der zu seiner Umgebung gleichsam beschwichtigend sagte: „Ja, sie lernen sogar in Deutschland im Allgemeinen. Aber was lernen sie? Thnach, Dikduk . . . . Ka' Gemoroh lernen sie nicht!" . . . . War das Urteil so falsch?! . . . . So glaube ich sagen zu können, das unsere östlichen Brüder in vielem angenehm enttäuscht sein werden, wenn sie uns nun in veränderten politischen Verhältnissen kennen lernen. Und das ist kein Eigenlob! —

Um nun doch auch etwas von der Kehrseite zu reden, so kann und muss ich sagen, mit Freuden sagen, dass ich hier im Osten wahrlich oft genug Gegelegenheit hatte, die Wahrheit des alten Wortes מי כעמך ישראל גוי קדוש bestätigt zu sehen. Wahrlich, der mir zu Gebote stehende Raum würde nicht reichen, wollte ich alles schildern, was ich hier zu bewundern Gelegenheit hatte. Wohl sind auch hier die Juden keine מלאכי השרת, wohl trifft man auch hier Proben des religiösen Leichtsinnes, wie ich oben eine schilderte. Wohl gibt es auch hier so manchen, dem nach berühmtem Muster Worte wie אונס und פיקוח נפש zum Deckmantel dienen müssen für חילול שבת. Aber ungezählt und bei weitem überwiegend sind die Fälle, in denen — oft unter Anwendung grösster Klugheit und Erfindungsgabe — die יהודים hier unter den ganz unglaublichen Schwierigkeiten, die die augenblicklichen Verhältnisse bieten, Schwierigkeiten, von deren Mass und Art der Aussenstehende keine Ahnung hat, es dennoch fertig bringen, den שבת zu retten. Die Ueberlieferung

erzählt uns von dem grossen Anteil der jüdischen Frau an der Erlösung anlässlich des נס חנוכה. Wenn wenigstens unsere Brüder im Osten jetzt vielleicht doch eine Milderung des גלות-Druckes, eine teilweise גאולה, erleben, so wird dies nicht zum mindesten wiederum בזכות נשים צדקניות geschehen. Wie oft bin ich hier der echten אשה כלוכדה begegnet. Wie oft habe ich gesehen, dass solche Frauen, ihre Männer an Wissen oft überragend — sie hatten nicht das Glück gehabt, „einen Lerner zu nehmen" — diesen zur Stütze wurden und sie anfeuerten und bestärkten in den schweren Aufgaben, die ihnen hier gestellt werden. Lassen Sie von einem mich noch sprechen. Von der Art, wie hier הכנסת אורחים geübt wurde in dieser Zeit. Ich meine jetzt nicht etwa gerade mir gegenüber. (Obwohl ich auch hiervon sprechen könnte. Von den zahllosen Einladungen, die mir zuteil wurden, von den zahllosen Heringen, die ich bei diesen angeboten bekam und gar nicht alle bewältigen konnte etc.) Ich meine die liebevolle Aufnahme, die jenen Flüchtlingen zu Teil wurde, die auf Befehl einer barbarischen Regierung von Haus und Hof getrieben wurden und in jener Stadt zusammenströmten, von der ich oben schon sagte, dass sie mit Recht den Ehrennamen ירושלים דליטא trägt. Phantastisch, unglaublich fast klingt die Zahl der Obdachlosen, die dorthin kamen. Was aber einst in ירושלים עה"ק תובב"א die wunderwirkende Allmacht Gottes schuf, das vollbrachte hier das גמילות חסד der Ärmsten der Armen. Sie alle haben Obdach gefunden, und wenn drei Familien und mehr an einer Stätte wohnen mussten. ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים. Von so manchem hätte ich noch zu sprechen, so manches Ihnen noch zu erzählen. Ich wüsste nichts Schöneres und nichts Herrlicheres womit ich schliessen könnte, וסופה גמילות חסדים. — — —

Brief aus Nowo-Georgiewsk.

Von Rechtsanwalt Dr. Edmund Meyer.

Am Vorabend von ע׳ סכות kamen wir wohlbehalten hier an Und fanden alles anders, als wir es uns vorstellten. Nowo-Georgiewsk ist nämlich nur Festung — eine Riesenkaserne, im Rechteck gebaut, über dem Narew, von einer Ausdehnung, wie wir sie in Deutschland überhaupt nicht kennen — man stelle sich doch nur vor, dass hier ca. 85000 Mann Gefangene gefunden wurden. Ich schätze die längeren Flügel auf mindestens $^3/_4$ km. lang, wenn nicht länger. In den entsprechend dimensionierten Höfen liegen kolossale Exerzierplätze. Für Zivilpersonen ist hier kein Raum. Diese Festung aber — und das ist eigentlich das Grausige — ist eine grosse Ruine. Keine Dächer mehr, (oder vielmehr Dach, denn das Ganze ist ja ein Gebäude). Keine Fenster, auch keine Böden — nur die Grundmauern des 4—6stöckigen Baues stehen noch. Ein Teil allerdings ist noch wohnlich und den hat man für uns eingerichtet, soweit das hier im Kriege und in Feindesland möglich ist. Was uns fehlte, haben wir uns aus dem hier überall herumliegenden Hausrat „besorgt".

Meine erste Sorge war natürlich, mich in der Gegend umzusehen, gleich am nächsten Morgen, um wegen des nahenden י״ט Fühlung zu nehmen mit vielleicht in der Nähe wohnenden Glaubensgenossen. $^1/_2$ Stunde von der Festung ab gelangte ich auch wirklich in einen Ort, der sofort beim Eintritt das Bild — einer jüdischen Stadt bot. Mindestens $^3/_4$ der Bevölkerung ist jüdisch. Ich komme zum Raw — finde ihn von בעלי בתים umgeben, und Frauen mit Gänsemägen, seine religiöse Entscheidung heischend, gehen aus und ein. Der Raw lädt mich sofort über ganz י״ט zu sich ein — er wollte eigentlich nach Warschau über י״ט und bleibt da, um mich bewirten zu können, obwohl ich ihm versicherte, ich wüsste nicht, ob ich überhaupt und wann ich kommen könnte. Ein echt russischer, grosser, schmaler Mann mit braunem Samtkaftan und spitzer Samtmütze. Spielt auch für die deutsche Behörde eine Rolle, da er u. a. die Bescheinigungen für die Passierscheine der jüdischen Bevölkerung auszustellen hat und gilt in Vielem selbst ganz als Behörde.

Das Strassenbild ist eigenartig und lässt sich durch die beste Beschreibung, wie ich selbst sie schon gelesen, nicht plastisch genug darstellen. Der Ort besteht aus lauter niedrigen Holzhütten, nur die Synagoge ist ein grosser, steinerner und architektonisch sogar höchst annehmbarer Bau. Auf Schritt und Tritt stürmten die ersten Tage soviele neue Eindrücke auf einen ein, dass man gar nicht zur Besinnung seiner Lage kam. Und das war gewiss gut so. Man hatte sich eben nach besten Kräften einzurichten — hier in Wallensteins Lager!

Aber es ging ganz gut. Der י"ט kam und ich konnte gleich abends in Schul gehen. Die wirklich grandiose steinerne Schul, die mich am Morgen beim Eintritt ins Dorf fasziniert hatte, war, wie ich jetzt sah, leider erst im Rohbau und durch den Krieg nicht vollendet worden. Es ist übrigens fast der einzige steinerne Bau und nur durch die guten Beziehungen des Raws zum General Bobyr, dem weiland russischen Festungskommandanten, genehmigt worden, da sonst aus militärischen Gründen in der Gegend um die Festung herum nicht militärischen Zwecken dienende Gebäude nur aus Holz erbaut werden dürfen. Also — der Gottesdienst war polnisch — unruhig. Nicht gefiel mir, dass die Leute die brennenden Cigaretten mit in Schul brachten. Die religiös Besseren taten es allerdings nicht. Hernach wurde ich mit ש"ץ bedacht und als „dem Raw sein Aurach" zu demselben geführt, der nicht in Schul war. Wir gingen in die סוכה, die infolge der Russen- und Deutscheninvasion, wie alle in diesem Jahre, nur sehr primitiv ist, da die Bewohner alle nach Warschau geflüchtet waren und erst nach ר"ה angefangen haben zurückzukehren — so primitiv, dass sie nur zum Essen aufgesucht wird. Das Essen nun — das erste aus polnischer Küche — war nicht schlecht und ich habe mich inzwischen mit Gaumen und Magen schon sehr eingebürgert. Aber, aber — das Tischtuch am ersten י"ט-Abend! und der schreckliche Mangel an Bestecken! und nur Ein קידוש-Becher für alle! Es passte alles in den Rahmen einer solchen Kriegs-סוכה und eines so kriegerischen Milieus wohl ganz vortrefflich hinein und man tut hier am besten, sich zu der Ansicht zu bekehren, dass es überhaupt einen Eingriff in die göttliche Vorsehung bedeute, Messer und Gabel zu verwenden — wo man doch die Hände hat! Die hiesige Bevölkerung hat sich auch wirklich diesen Verhältnissen

grossartig angepasst — und oft gehört die ganze Liebe dazu, mit der ich von vornherein unseren armen gedrückten polnischen Brüdern und Schwestern gegenüberzutreten entschlossen war, man muss zwei Augen zudrücken, um alles zu verzeihen, wenn man so manches andere Schöne sieht! Z. B. mit mir war ein Kamerad. Nach Schul sagt ein בעל בית, dem man die einfachsten, ärmlichsten Verhältnisse ansah, mit der selbstverständlichsten Miene von der Welt, fast in Kommandoton zu ihm „Se gain mit mir"! Das hört man bei uns nicht alle Tage. Schliesslich sind wir zu allem andern doch auch noch Eindringlinge. Natürlich ist der Schuldige hier einzig die Regierung, denn man kann es den armen Juden wahrlich nicht verargen, wenn auch sie ihre Kleider in diesem russischen Stall (s. v. v.) nicht rein halten können. Und schliesslich — was blieb mir übrig? — Habe auch ich mich schon ganz gut „eingelebt" — und werde alle Mühe haben, mich an den Gebrauch von Messer und Gabel wieder zu gewöhnen, wenn ich demnächst glücklich heimkehre!

Nur eine Kategorie meiner Glaubensgenossen ist mir höchst unsympathisch: die sog. Aschkenes. Die gehen „kurz", rasieren sich, die Frauen setzen Scheitel ab und spielen sich, wenn man sie spricht, als die „Kultivierten" auf. Sind noch schlimmer als unsre westlichen פושעים, die wenigstens עם הארצים sind, während jene, praktisch allerdings viel frömmer (für unsere Verhältnisse sogar fromm!) „nachweisen", dass sie gar kein Unrecht tun: sie essen כשר und entweihen den שבת nicht! Darin besteht ihre westliche Kultur. Aber bei Tisch z. B. sind sie Osteuropäer und benehmen sich wie diese beim Essen und woran sich mein Auge bei den „Langröcken" gewöhnt hat, sodass es mich nicht mehr stört, stösst mich bei den „Aschkenasim" glatt ab und widert mich an. Da war so ein „Gebildeter" auch mit in der סכה beim Raw. Er ist so 'ne Art Rechtsanwalt, aber sog. II. Kategorie, eine Art besserer, staatlich konzessionierter Rechtskonsulent, stelle ich mir vor. Dem hab' ich manch kräftiges Wort gesagt und die „Langröcke" hatten an den Disputen mit ihm ihre helle Freude. Letzteren geht übrigens, scheint mir, an mir auch ein anderes Licht vom westlichen Judentum auf, denn schliesslich gehe ich nicht nur „Kurz", sondern bin sogar — horribile dictu — Dr. juris, was, scheint mir, für hiesige Begriffe direkt vor dem Schmadden kommt.

Ich höre wenigstens aus Gesprächen des רב mit anderen, soweit ich sie verstehe, die Verwunderung heraus und wie er da Parallelen zieht zu ihren Aschkenes.

In den nächsten Tagen wurden wir auf die umliegenden Forts verteilt. Der Dienst, wenn man nicht Wache hat, besteht hier vornehmlich in der Aufsuchung von Beutestücken. Man macht sich keine Vorstellung, was hier an Munition, Ausrüstung und überhaupt Heeresbedarf nur so auf Strassen und Feldern liegt. Alles kommt zur Beutesammelstelle. Oben auf der Festung wars noch toller: was dort auch an bürgerlichem Hausrat, der zur Einrichtung der Offiziers- und Mannschaftswohnungen gebraucht worden, aber leider jetzt nur grösstenteils Trümmer war, herumlag, ist nicht zu beschreiben. An einer Stelle türmten sich die kupfernen Samowars nur so übereinander. Daneben fand sich in den Magazinen auch intakte Beute, riesige Konserven- und Munitionsläger, die vollständig unversehrt sind. Überhaupt – wenn man die Festung mit ihrem Stachelkranze von Forts sieht, greift man sich an den Kopf, dass so etwas in drei Wochen fallen konnte. Mit Proviant und Munition war man auf viele viele Monate versehen. Ich hatte Gelegenheit eines der Forts näher zu besichtigen, (man kommt nur dienstlich hinein) dasjenige, das, an einem Weichselknie gelegen und an diese am weitesten herangeschoben, eigentlich den Uebergang zu schützen angelegt ist. Man muss die Befestigung und die Zerstörung gesehen haben und zweifelt — soll man den Geist, der das aufgebaut, oder den Geist, der das zerstören konnte, mehr bewundern Die Unterstände und Bastionen mit Decken und Wänden von 2–6 m Stärke, Beton, mit Eisen armiert, unter der Wucht der schweren Artillerie, die hineingefunkt, zerbrochen, zersplittert wie Glas — der Übergang anscheinend dort heller Wahnsinn, denn das einige 9 Km. fassende Fort ist von eisernen Barrikaden, Dratverhauen und Wasser umgeben, liegt unmittelbar an der Weichsel und ist und konnte auch nur artilleristisch niedergezwungen werden. Und dies ist nur Eines der einige 20 Forts von Nowo-Georgiewsk. Hier sieht man wirklich erst, besser und anders als aus Zeitungsberichten, was deutsches Genie geleistet hat.

Ich komme viel zum רב und erlebe immer allerhand. Es ist stets bunt, kaleidoskopartig, jede Minute ein anderes Bild in der Rawstube! Neulich war grosser Run bei ihm. Der deutsche

Kommandant hatte ein grösseres Quantum Brot, Hirse und Buchweizen zur Verfügung gestellt für die Armen, und der Raw stellte die Bescheinigungen aus, die zum Empfang berechtigen. Da hat man sehen können, was es hier für Armut giebt. Man sagt mir, dass die Leute vor dem Krieg alle Arbeit gehabt hätten, Handwerker und Tagelöhner waren. Es waren auch viele Frauen da, deren Mann, wie die Frage ergab, in Amerika ist. Ich habe persönlich die Auffassung, dass die Arbeit organisiert werden müsste. Denn es giebt hier Arbeit — über Narew und Weichsel werden, da die alten zerstört sind, neue, grosse Brücken gebaut und ständig Hilfsarbeiter gesucht. Aber ein festes Urteil kann ich mir darin noch nicht leisten. Ich erlebte auch einen דין תורה, der mich als Jurist sehr interessierte, da ich unser deutsches Recht darin wiederfinden konnte. Man lernt in und aus dem Leben doch noch ganz anders!

Von diesen polnischen Juden und ihrem Chassidismus liesse sich endlos erzählen. Für Vieles haben wir Westeuropäer kein Verständnis. Liegt das nun an uns oder an ihnen? Haben wir recht oder sie? Das frage ich mich unaufhörlich. Ich habe zuweilen für den Raw etwas zu schreiben, bin noch zu jeder Tageszeit hingekommen und habe ihn doch erst einmal lernend angetroffen. Ich kam einmal um 12 Uhr hin — er war, wie immer, von lauter בעלי בתים umgeben und hatte ausser קריאת שמע noch nicht geort! So oft und wann man kommt, sitzt „man“ dort, stundenlang, es ist ein Kommen und Gehen und man „schmusst“. So Vieles hier ist für unsere Vorstellung stark verlottert und vom Werte der Zeit und von Zeit überhaupt hat man schon gar keine Vorstellung. Wenn noch gelernt würde — der Raw selbst allerdings holt gewiss Nachts nach, was er tags versäumt, aber was ein grosser Teil der hiesigen בעלי בתים treibt, ist für meine Begriffe nichts als ein richtiges Herumlungern. Für deutsche Begriffe ist das doch überhaupt nicht „jüdisches Leben“ — nichts lernen und nichts tun, überhaupt nicht sich betätigen! Und doch ist es das, muss es das sein — und sogar intensiver, viel naiver, viel stärker als bei uns. Es ist nur furchtbar schwer für unsereinen, sich hineinzuversetzen. Sie haben dieselbe Grundlage wie wir und doch ganz andere Gedankengänge und Resultate. Der Raw — wohl, man sieht ihn nicht oder doch nur selten lernen. Aber er hat gelernt! Und als Raw

hat er nun keine Zeit mehr. Er muss den ganzen Tag jetzt für die Menschen da sein, von früh bis spät Hirte für die Herde sein, die in jeder Lage, mit allen, aber auch allen Nöten und Fragen zu ihm kommen. Mit einer „Sprechstunde“ ist 's da eben nicht getan. Seine Aufgabe ist jetzt, der grosse Menschenkenner und Menschenberater sein. Er hat alles zu entscheiden — hier fällt alles in die Kategorie einer שאלה. So hat das Nichtstun, das ständig beim Raw Herumsitzen auch eine grossartige Seite!

An den geschäftlichen Bräuchen hier ist im Besonderen auch noch viel auf das schlechte Verhältnis zwischen den Juden und der polnischen Bevölkerung zurückzuführen. Das רשעות der letzteren ist grandios und hat manchen „Notbehelf“, der sich mit der Zeit zur stehenden Manier entwickelt hat, hervorgerufen. Aber ich habe das Gefühl — peccatur extra et intra muros. Wie dem auch sei — die stehende Situation, die an jeder Strassenecke fast sich ständig wiederholt, ist die: Jude und Pole im heftigsten Streit, oft handgreiflich, in furchtbarer Prügelei verwickelt — und wir Feldgrauen dazwischen fahrend! Wir „repräsentieren“! Dazu sind wir hier.

Der hiesige Chassidismus hat noch in vielem anderen seine eigene Note. Man sieht hier viel Gegensätzliches. In der Restauration z. B. ist der Herd an שבת vollständig kalt — darin also strenger als bei uns. Grund und Ursache so mancher Verfehlung hier ist, so scheint mir, der allzugrosse Respekt vor unserer westeuropäischen sog. Kultur, an dem die Juden hier fast alle vor allem kranken. (Man sagt mir übrigens, das sei nur hier in Polen, in Russland lange nicht so schlimm.) Sie getrauen sich nicht recht, das ist wenigstens mein Eindruck — wenn sie dadurch mit einem Westeuropäer auch nur in den kleinsten Konflikt kommen, die kleinste Schwierigkeit haben, diesem gegenüber ihren Standpunkt einzunehmen, weil sie dessen „überlegenes“ Lächeln ob ihrer „Rückständigkeit“ fürchten. Es fehlt ihnen Charakter und Rückgrat, das Individuelle ihrer jüdischen Kultur zu betonen. Allerdings — die Zeiten sind nicht danach angetan, irgend ein sicheres Urteil bilden zu können. Man kann hier nicht genug auf die schreckliche Vergangenheit und die unsichere Gegenwart zurückbeziehen. Woher soll auch so ein armer Jude, der recta via von „russischer Gedankenfreiheit“ kommt, plötzlich angesichts deutscher

Soldaten, deutscher Siege Selbstbewusstsein und Bekennermut aufbringen! So kann es aber dann wohl kommen, dass die noch Würde- und Charakterloseren, die den Wert des eigenen Besitzes richtig zu schätzen überhaupt verlernt haben und nur den Talmi des Fremden sehen, diesen, das Räuspern und Spucken, uns abgucken und dieses gegen Alles, was sie haben, dahingeben. So entsteht wohl der „Aschkenas". Der hat dann schon gar nichts mehr. Hat das „Schmacken" der Polen und das אפיקורסות der Deutschen und ist wirklich der Erbärmlichste.

Täglich erlebt man irgend ein kleines oder grösseres Vorkommnis, das deutlich erhellt, wie in der deutschen Verwaltung Polens, die doch mit einem gewaltigen Contingent Juden zu rechnen hat und rechnen will, ein Element, das Verständnis für Art und Wesen und Bedürfnisse derselben hat, noch völlig fehlt. Da kamen vergangene Woche ca. 40 Mann zum Brückenbau aus Warschau hierher nach Segrze (mein Standort hat inzwischen wieder gewechselt). Die alte Brücke ist auch hier gesprengt und nur eine Holzbrücke, von Pionieren erbaut, vorläufig vorhanden. Die 40 Leute sind sämtlich Juden, seit Monaten beschäftigungslos — das Elend dort muss entsetzlich sein — darunter auch anscheinend bessere Elemente, mit langen Bärten. Die haben nun hier an der Brücke Arbeit genommen. 3 M pro Tag und freie Verpflegung — natürlich trefoh. Und שבת wird auch gearbeitet — „sonst hätte man uns nicht genommen". Ich sagte darauf „wenn Ihr nun gesagt hättet, Ihr wollt täglich 2 Stunden länger arbeiten?" — Für Licht könnte gesorgt werden, das wären keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Und wenn für die Leute, was dei der Menge doch ginge, besonders gekocht würde! Das ist hier doch auch keine Schwierigkeit. Sie sahen sich ziemlich betroffen an — daran hatten sie nicht gedacht. Natürlich können sie selbst, sie sind zu gedrückt und durch die generationenlange Bearbeitung der russischen Knute jeder eigenen Initiative himmelfern, das nicht machen, aber warum sollte hier nicht organisiert werden können, was bei uns in Westfalen im Bergbau zu machen ist. Es fehlt an der Organisation und Initiative von Seiten der deutschen Orthodoxie — und wenn die nicht bald kommt, wird der Krieg hier noch viel furchtbarere Verheerungen anrichten, als es ohnedies der Fall ist.

Wie viel hier bei zielbewusstem Vorgehen von oben zu erreichen wäre und wie bereitwillig die deutsche Verwaltung angemessenen Vorstellungen entgegenzukommen pflegt, dafür nur ein eklatantes Beispiel. Es ereignete sich, dass in einem Ort, wo an שבת sonst alle Geschäfte geschlossen waren, einer plötzlich seinen Laden offen hielt. Der Raw stellte ihn zur Rede und er behauptete, der Gouverneur habe es so angeordnet Als der Raw dieserhalb dort anfragte und der Schwindel zutage kam, musste jener auf Anordnung des Kommandanten und Anregung des Raw — eine Woche lang glatt schliessen. Das hatte mir damals gewaltig imponiert. Es kommt wohl vor, dass Soldaten, wenn sie gerade etwas benötigen, an einen Laden klopfen „'s ist Krieg, das gibt's jetzt nicht, שבת !" Und dashalten diese verängstigten, verschüchterten Seelen dann gleich für einen Regierungsbefehl.

Doch all dies sind natürlich nur Eindrücke und beruhen lediglich auf der Kenntnis eines kleinen Kreises. Urteile, Verurteilungen sollen 's nicht sein — noch nicht. Die Lorbeeren des Tacitus lassen mich schlafen.

Ein Chanukalied.

Dichter denn je hüllt Zion die Nacht. Den Mutigsten will der Mut fast schwinden, und wo noch Hoffnung die Brust erfüllt, droht verzagte Resignation ihren lähmenden Einfluss geltend zu machen. Wir sollten Herrscher sein und haben uns selber nicht zu beherrschen vermocht, wir sollten Siege feiern und haben doch den Sieg über uns selber nicht zu erringen verstanden. Wir sollten mit dem Lichte der Gotteswahrheit hineinleuchten in die dunkle Nacht, die auf einer grossen Welt lagert, und müssen es uns zu unserer Beschämung sagen, dass wir das Licht getrübt und dem Erlöschen nahe gebracht, das von Zion in die Ferne strahlen sollte.

Vermag Chanuka-Hoffnung alle trübe Schwere zu nehmen und eine Siegesgewissheit uns zu bringen, die allen Jammer überwindet und alle Schmach niederkämpft, mit der die Trostlosigkeit einer Gegenwart uns zu erfüllen droht? Chanuka erzählt von dem Sieg, den die Menora über das Schwert errungen, denn sie überwindet die Rohheit und hat die Tücke nicht zu fürchten. Chanuka bringt aber auch die Gewissheit, dass die Menora für alle Zeiten ihre Pflege finden werde im jüdischen Volke und sich über alle Entfremdung und Verirrung ihre Wächter und Träger zu sichern verstehe. Und wenn es wahr ist, dass Chanuka unsere Pulse höher schlagen und uns den Sieg und die Erhebung ahnend empfinden lässt, sollte diese frohe Gewissheit nicht stark genug sein, selbst den Ernst des zehnten Teweth zu überdauern?

Spaniens grosser Dichter hat uns das Hoffnungslied gesungen, das Sehnsuchtslied seiner jüdischen Ideale, das den Morgen feiert, der über Zion strahlend einst tagt, und den Sieg verkündet, den die Menora über uns und die Welt noch davonträgt.

Vom Sieg der Menora singt er uns. War es aber nicht Secharja, der ihn seinem Volke gekündet? לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי Mein Geist, der Gottesgeist, der רוח ה׳ siegt, so hatte er gesprochen und hatte dabei auf die Menora gewiesen: und hatte damit dem Geist, der im Heiligtum seine Pflege und

Nahrung einst fand und durch die Menora zur Darstellung gelangte, den über alle Schwierigkeiten und Hindernisse triumphierenden Sieg für immer verheissen.

Im Heiligtum brannte der Leuchter[1]. Dem jüdischen Geistesleben diente er zum hehren Symbol und wies ihm die Stellung auf heiligem Boden. Der Geist (רוח), dem Erkenntnis entquillt und der als Wille zur Tat hindrängt, fand im Lichte erschöpfenden symbolischen Ausdruck: denn auch das Licht leuchtet nicht nur, es weckt auch Leben. Jüdisches Geistesleben soll auf Heiligtumsboden zur vollen, gesunden Entfaltung gelangen. Denn dort nur allein vermag es in Wahrheit zu leuchten, dort allein Leben zu gewinnen. In sieben Lampen leuchtet es empor: es ist nicht einseitig beschränkt, es umfasst die vollendete Fülle geistiger Erkenntnis und zur Tat führenden Willens. Das Geistesleben der Menora ist aber zugleich von harmonischer Einheit getragen: Aus dem Mittellicht gehen sechs Lampen auf besonderen Armen hervor, suchen aber ihre Basis in ihm und entfernen nur scheinbar sich nach entgegengesetzten Seiten, um alsbald dem Mittellicht wieder zuzustreben und in ihm harmonische Vereinigung zu finden. Es ist der Bund der sechs mit der sieben: der Bund des Sinnlichen mit dem Göttlichen. Denn auf dem Boden des Heiligtums ist das Geistesleben wohl Gott zugewandt in Erkenntnis und Wille: als Gotteserkenntnis und Gottesdienst, aber auch der Sinnenwelt gelten die geistigen Bestrebungen der Erkenntnis und des Willens: auch Welterkenntnis und Weltbeherrschung finden dort ihre berechtigte Pflege. Aber alle Welterkenntnis und Weltbeherrschung, alle Wissenschaft und alles Tatenleben hat seine Quelle in dem Stammleuchter des Mittellichtes, der פני המנורה (Ex. 25,37), und so entgegengesetzt sie auch nach beiden Seiten auseinanderstreben, im Mittellicht suchen sie alle wieder ihre Vereinigung: der רוח ה', der Gott zugewandte Geist der Gotteserkenntnis und des Gottesdienstes, dem das in der Richtung zum Gesetz leuchtende Mittellicht dient, ist Quelle, ist die Wurzel aller Erkenntnis und jedes Wollens, aller Wissenschaft und jeder

[1]) Vgl. zum folgenden Rabb. Hirschs Komm. zu Ex. 25, Secharia 4.

Tat, und Wissenschaft und Tat streben dem רוח ה' wieder zu, dessen Kraft nur zu mehren, als dessen Manifestation sich zu begreifen ihre Aufgabe ist: sie wollen nichts anderes sein als der in die Welt hinausgetragene רוח ה'! אל מול פני המנורה יאירו.

Und dieser Menora und einem solchen Geistesleben hatte der Prophet den sichersten Sieg verkündet. Sie werden siegen. Der der Welt zugewandte Geist der Erkenntnis werde einst in Gott seine einzige, wahre Quelle erblicken und mit jeder neuen Welterkenntnis nur Beitrag zu einer immer tieferen Gotteserkenntnis erstreben, während der die Welt in seinen Dienst jochende Geist weltbeherrschender Tat in der Förderung des heiligen Gotteswillens sein einziges, wahrhaft beglückendes Ziel sich setzt. Die Menora werde siegen. Denn die zu ihrer Pflege berufen sind, die ihre Forderungen im Leben zu verwirklichen haben, erkämpfen ihr den Sieg: das wahre Priestertum, das wahre Königtum. Beide nichts als Diener der Menora, Diener des רוח ה', des Gottesgeistes, der in wahrer Erkenntnis und in sittlichem Wollen sich offenbart. Sucht daher jüdisches Priestertum seine vornehmste Aufgabe in der Pflege wahrer Erkenntnis (Mal. 2 כי שפתי כהן ישמרו דעת), so fordert das jüdische Königtum von seinem Träger, sich als erster Diener des göttlichen Willens zu begreifen. Das ist ihr Beruf, darin liegt ihre Weihe. Deshalb hatte Secharja (K. 4) neben der Menora ihr zur Rechten und ihr zur Linken auch שני זיתים, zwei Oelbäume geschaut — und es waren doch nur zwei Oelbaumzweige, denen die selbständigen Wurzeln fehlten, die dafür von der Menora, durch goldene Röhren gehalten, die Kraft sich holten von ihr und dafür den Oelreichtum ihr zuführten: wahres Priestertum im Dienste jüdischer Erkenntnis, wahres Königtum im Dienste göttlichen Willens, stehen neben der Menora und wurzeln doch nur in ihr, sind שני בני יצהר Kinder, Produkte des Oels, die nur leben durch die Kraft, die sie von der Menora ziehen, der ihr ganzes Streben gilt, der die Röhren wieder zuströmen, was an Kraft ihren Früchten entfliesst: זה אהרן ודוד meint das tiefe Weisheitswort und hatte damit dem jüdischen Priester- und Königtum die Stelle

neben der Menora gewiesen „stehend neben dem Herrn der ganzen Erde" (Sech. 4,14).

Wahres Priestertum, wahres Königtum verhilft der Menora zum Sieg. Aber wo Priestertum und Königtum? Liegt in dieser Frage nicht die ganze Trostlosigkeit, die der zehnte Teweth heraufbeschworen?

Da setzt der Dichter ein.

שני זיתים נכרתים	Zwei Oelbäume, jetzt freilich entwurzelt,
בגן נעול יצהירו	In heilig verschlossenem Garten werden sie ihr Oel einst spenden.
לראש קהתים ואפרתים	Um das Haupt der Priester, der Könige
שתי עטרות יכתירו	Werden zwei Kronen sie winden —
ועל המנורה הטהורה	Und auf dem Leuchter, dem reinen,
כמו נרות יזהירו	Werden gleich Lichtern sie glänzen.
הן במחנה	Denn stehen sie auch in Volkesmitte,
אל מול פני המנורה יאירו	In der Richtung zum Leuchter werden beide sie leuchten.

Er schaut die zwei Oelbäume entwurzelt, gefällt, aber er weiss es, einst werden sie wieder ihr Oel hervorbringen, werden wieder der Menora ihre Kraft zuwenden. Wann? Wenn erst der Boden bereitet ist, auf dem allein sie gedeihen können. Erst muss Israel durchs Goluth zum גן נעול, zum verschlossenen Garten wieder geworden sein, erst muss der von jeder Unreinheit und Unkeuschheit bewahrte jüdische Boden wieder erstehen (Hohel. 4 שישראל גדורים בערוה, גן נעול שאין פרוצות בעריות M. R. das.), ein Boden, dem, vom Geist der Menoralehre getränkt, die zwei Oelbäume wieder entwachsen, die keine eigenen Wurzeln haben und doch gedeihen, weil sie alle ihre Kraft aus einem Boden ziehen, der von dem Oele der Menora seine Fruchtbarkeit erhält. Dann ersteht Priestertum und Königtum wieder zur neuen Blüte, und um ihr Haupt winden die beiden Oelbaumzweige die Krone: denn sie kennen fortan keine andere Krone, kennen keinen anderen Stolz, als der Pflege der Menora ihre heiligsten Kräfte zu weihen. Und brennt dann der reine Leuchter des Heiligtums in Lichterfülle, dann leuchten sie, diese Oelbäume, glänzend als Lichter auf ihm: denn die Lichter der Menora, rechts und links vom Mittellichte, leuchten nur durch sie, ihr Licht

ist's, das dann auf der Menora strahlend brennt. Priestertum und Königtum wetteifern, dem der Welt zugewandten Geist der Erkenntnis und des Willens in dem רוח ה׳ die einzig wahre Quelle zu erschliessen und alle gewonnene Erkenntnis und jeden zur Tat hindrängenden Willen der Gotteserkenntnis und dem Gottesdienst des Lebens fruchtbar zu machen. Und הן במחנה, stehen sie auch in Mitten des Volkes, vollzieht sich auch ihr Geistesleben im Kreise ihres Volkes, so leuchten doch beide in der Richtung des Leuchters und finden beide ihre harmonische Vereinigung in dem Gott zugewandten, Ihn erkennenden und Ihm dienenden רוח ה׳ — Die Lehre der Menora ist dann zur Wahrheit geworden.

Ist's möglich, dass das alles kein phantastischer Traum, sondern zur seligen Hoffnung berechtigt, einst Wirklichkeit zu werden?

לבן אפרת ציץ נכרת Und ist auch dem Davidsenkel das Diadem geraubt,
אשר היה כציץ נובל Das zur welken Blüte ihm geworden war,
לבן המשח Dem Sohne Ahrons auch, dem Gesalbten,
אשר הושח כמו אניה בלי חובל Der niedergebeugt, dem führerlosen Schiffe nun gleicht, —
זכור מראה אשר ראה Du gedenkst der Erscheinung, die einst geschaut
זכריהו בעיר בבל Secharjahu in Babels Stadt.
כמו זכרתם והושעתם Und wie Du ihrer gedacht und ihnen als Erlöser erschienst
אזי על יד זרובבל Damals durch Serubabels Kraft —
זכור זרעם להושיעם So gedenkst auch der Kinder Du und stehest ihnen bei
וגם תקרא שנת יובל Und kündest auch ihnen das Jahr, das heim sie bringt —
ושים אותם מקום אבותם Und setzest sie hin, wo einst die Väter geweilt,
היות מושלים בכל תבל Dass Herren der Welt sie sein —
ומעל יד איש ציד Und von Esaus Hand, dem Manne verschlagener Tücke,

טבעתם יסירו Lösen den Ring dann sie, der ihnen gebührt. —
הן במחנה Denn mitten im Volkesleben,
אל מול פני המנורה Dem Leuchter zugewandt,
יאירו Strahlet ihr Licht.

Wohl ist das Diadem dem Enkel Davids geraubt, es musste seinem Haupt entrissen werden, denn zur welken Blüte war ihm die Krone entartet (Jes. 28, 1). Und was ist aus Ahrons Söhnen, den Gesalbten, geworden? In Staub gebeugt, dem führerlosen Schiffe gleich, ein Spiel von Sturm und Wogen — Aber die Gewissheit erfüllt ihn, was Secharjas geistiges Auge geschaut, für alle Zukunft war es geschaut. Und wie in Serubabels Tagen die Menoralehre ihren ersten Sieg gefeiert, Gott seines Volkes gedacht und ihm als Erlöser sich erwiesen, so stehe Er für alle Folge seinen Kindern bei, und es kommt der Tag, das Jahr, das heim sie ruft nach der Heimat. Dann setzt Er sie ein und pflanzt sie ein, wo einst die Väter geweilt, und sie werden wieder zu Herrschern der Welt und lösen den Ring von Esaus Hand (Haggai 2, 22—23), der so lange in verschlagener Diplomatie die Welt beherrscht und aus ihr den Gottesgedanken gescheucht — denn nun haben sie es gelernt, haben es in langer Goluthzeit gelernt, הן במחנה wie ein ganzes Volkesleben, dem Idealbild göttlichen Geisteslebens zugewandt, sich zu gestalten habe.

Denn nicht umsonst soll sein Volk die ganze Härte furchtbarer Goluthleiden erfahren haben —

ממלכה ממשכה Ihre Herrschaft, lange in Schmutz gezerrt,
לעיר ציון תשיבנה Nach der Zionsstadt bringst Du sie heim.
ובת כבודה ברב עבדה In ihrer Herrlichkeit prangend, in ihrer Habe Fülle
לבית אמה תביאנה Bringst Du ins Mutterhaus sie heim.
והגבירה Und Gott, Du Herrin der Magd,
והצפירה Und Gott, Du herrlichste Diadem,
בראש דוד תשימנו Auf Davids Haupt senkst als Krone Du Dich.
ומצנפת מעלפת Und den Kotpbund, der sich ihm umwindet,
בראש אהרן תקימנה Auf Ahrons Haupt richtest Du ihn empor —
והתמיד אזי תעמיד Und das ständige Opfer kehret wieder,

והמנחה תרימנה	Und das Mincha, dem Du selber das Gedenkteil enthebst,
והמרקח	Auch das Salböl, von Wohlgeruch durchsetzt,
אשר לֻקח	Das uns geraubt,
ולא ראיתיו עד הנה	So lange meinen Augen entschwunden war.
והנרות במנורות	Und die Lichter auf dem Leuchter
בני אהרן יבעירו	Entzünden Ahrons Söhne wieder —
הן במחנה	Und in Volkesmitte,
אל מול פני המנורה	Dem Leuchter zugewandt,
יאירו	Leuchten sie nun.

Lange war seines Volkes Herrschaft in Schmutz gezerrt. (Jes. 18,2 גוי ממושך ומורט) Nun bringt Er sie heim nach der Zionsstadt. Sie ist wieder zur Tochter geworden, prangend in wahrer Herrlichkeit; ins Mutterhaus bringt Er sie hin, in der Fülle ihrer Habe — die sie auf langer Wanderung und nach langer Irrung von neuem sich erworben. Und König- und Priestertum leben neu wieder auf. Die Krone schmückt des Königs Haupt; die alte, die welke? „An jenem Tage wird Gott zur Krone der Schönheit, zum Diadem (צפירה) der Herrlichkeit" (Jes 28,5) und „die Augen der Magd schauen zur Herrin (גבירה) empor" (Ps. 123, 2): Gott in seiner Herrschaftsgrösse und Herrlichkeit senkt sich als Krone auf des Königs Haupt! Und auch Ahrons Enkel greift nach der wahren Krone: Der reine Kopfbund, das Diadem reiner Sittlichkeit und priesterlicher Weihe windet um sein Haupt sich empor. Das Heiligtum hat seine wahren Diener wieder gefunden. Dann ersteht auch das Tamid von neuem, und Gott selber hebt das seine segnende Nähe und beglückende Gegenwart zusichernde אזכרה (Lev. 2, 9) aus dem Mincha heraus, und auch das Salböl durchsetzt von den Stoffen des Wohlgeruchs (מרקח), das zur Hingabe an das Höchste uns ruft, ist wieder da. Ahrons Söhne aber entzünden die Lichter der Menora, und sie leuchten im Lager, leuchten in Mitte des Volkes und streben in ihrer Strahlenfülle in harmonischem Vereine dem רוח ה' doch zu. —

Der Augenblick kommt, da die Sehnsucht nach Gott, die Sehnsucht nach seinem zum Leben weckenden Wort

sein Volk in der Entfremdung ergreift. Gott wartet nur auf diesen Augenblick. Sein Bote ist bereit, die Braut dem harrenden Gatten wieder zuzuführen.

הנכאה והצמאה	Die ängstlich Verzagte, nach dir Hinschmachtende,
אשר תמיד לך תְּיֵלִיל	Die zu Dir klagend stets fleht —
סמוך ידה בבן דודה	O, stütze ihre Hand durch den Sohn ihres Geliebten,
הנקרא שמו חֲכליל	Dessen Namen frische Lebenskraft entströmt.
ותכניסם לגן בשם	Und geleite in den Garten sie, von dem Balsamhauch ihr entgegenweht,
וְחפתם בהוד תכליל	Und die bräutliche Hülle in vollendeter Pracht schmücke Du ihr.
ותוליכם ותמליכם	Und geleite sie dann und lass herrschen sie dann
בהר ציון והגליל	Auf Zions Berg und dem um ihn sich dehnenden Umkreis.
וחק ישר	Und das in seiner Geradheit erkannte Gesetz,
אזי יושר	Zum Lied geworden, tönt hinaus es dann
עלי נבל וגם חליל	Unter Flöten- und Harfenschall.
ועם אוהבי שמך	Und ein Volk, voll hingebender Liebe für Deinen Namen,
ועוזבי חזון שקר	Für immer sich kehrend vom Worte der Lüge,
ושוא ואליל	Vom Nichtigen und Ungöttlichen, —
ואם פרוכים	Ein Volk, durch brechende Leiden geläutert,
יהו ברוכים	Vom Segen der Welt wird dann es getragen,
כל רואיהם יכירו	Denn alle sehen es, alle erkennen es:
הן במחנה	Mitten im Volkesleben,
אל מול פני המנורה	Dem Leuchter zugewandt,
יאירו	Leuchtet ihr Licht. —

Siehst Du nicht, o Gott, wie sie sich sehnt, die ängstlich Verzagte, nach Dir Hinschmachtende, zu Dir hinauf klagend stets fleht? O, stütze sie, richte empor sie durch den Sohn ihres Geliebten, von dem ihr frische, heitere Lebenskraft zuströmt (חכליל vgl. Gen. 49,12). O, geleite in den Garten sie (בית המקדש), von dem belebender Hauch ihr entgegenweht und schmücke die Hülle ihr dort in vollendeter Pracht, unter

der sie ihrem Gott den Bund fürs Leben erneut (Deut. 33, 12 חופף עליו כל היום) — Und dann geleitest Du sie und lassest sie herrschen auf dem Zionsberg und dem um ihn sich dehnenden Umkreis (גליל): denn wo der Menorageist das Leben heiligend erfüllt, da dehnt es sich als חצרות קדשך in weitem Umkreis um das Heiligtum, und hinaustönt unter Harfen- und Flötenschall das zum Lied gewordene (Ps. 119, 54 זמירות היו לי חקיך), in seiner Geradheit erkannte (ישר) Gesetz! Denn es ist ein Volk geworden, voll liebender Hingabe an seines Gottes Namen, das für immer sich wendet vom Worte der Lüge, vom Nichtigen, vom Ungöttlichen, ein Volk, durch brechende Leiden geläutert (פרוכים), lange verlästert, nun aber gesegnet, vom Segen der Welt getragen! Denn, was nimmer möglich schien, nun sehen sie es, nun erkennen sie es: הן במחנה draussen im Leben ist die Fülle ihrer geistigen Bestrebungen geweiht und getragen von den heiligenden Forderungen des vom פני המנורה ihnen entgegenstrahlenden רוח ה׳ —

Das ist das stolze Lied der Hoffnung des spanischen Sängers, ein Chanukalied, das den grossen Hoffnungen, mit denen Chanuka auch uns erfüllt, über alle Nöte einer finster traurigen Gegenwart hinaus die sichere Gewähr gewissester Erfüllung bringt.

J. Br.



דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 2. **Heft 12.**

שובבי״ם ת״ת.

Vielleicht nicht in allen Gauen Deutschlands, aber doch in vielen Gemeinden ist die Sitte eingeführt, dass man an den acht Donnerstagen von der Woche שמות bis zur Woche תצוה im Schaltjahre fastet und besondere Bussgebete verrichtet; namentlich das Südmainland ist die Stätte, an der diese Sitte mit hingebender Pietät beachtet wird. Allerdings hat מטה משה in § 1023 uns die Mitteilung erhalten, dass in manchen Gemeinden diese Gepflogenheit auf drei Wochen ausgedehnt wird; indessen richtet sich die grössere Zahl der Gemeinden nach der Mitteilung des של״ה (Abschnitt תורה שבכתב S. 216 ff.)

Ueberall ist jedenfalls die Anschauung verbreitet, dass das „Ueberjahr" (das hat der Volksmund aus עִבּוּר-Jahr gestaltet) eine besonders ernste Zeit ist. Die um einen Monat verlängerte Dauer zwischen Festeszeiten, welche der Erhebung von Geist und Herz bestimmt sind, zeugt Hinneigung zu trübem Denken; der längere Winter, denn das ist ja der eigentliche Grund des Schaltjahres, zwar weniger frostig in der Regel, doch reich an gesundheitsschädlichen Niederschlägen, schwächt die Gesundheit; Geist und Körper sehen mit geringerer Widerstandskraft das offene Grab.

So etwa würde moderner Rationalismus dem alten „Volksglauben“ eine Begründung geben. Im של"ה ists allerdings anders zu lesen.

Allein gehen wir von der Quelle dieses Brauches über zu seiner inneren Begründung. Was lehren uns im grossen Gesamtbilde diese acht Wochenabschnitte?

Es giebt einen Weg der Busse, der schlimm und dornenvoll ist, eine Welt von Leiden, harte Zwingherren, grausame Frohnde, — ein Bild des Exils in Aegypten. Menschenrechte eine leere Phrase, oder doch nur für die Herrschenden vorhanden. Menschenleben ein Gegenstand des Spieles, oder in die Interessen mühelosen Erwerbs der Besitzenden gezwungen. Da kann es sein, dass die Geknechteten, die Enterbten stumm werden, stumm und dumpf; es kann aber auch sein, dass selbst in diesen zerquälten Seelen das Leid erhebend wirkt und dass aus all diesen dumpfen Accorden eine rauschende, welterschütternde Symphonie sich gestaltet, also wie es war in jener Stunde, da ein ganzes Volk aus harter Arbeit heraus zum Ewigen rief.

Ein solches Volk kann nicht untergehen. Ein solches Volk mag Stunden haben, wo es selbst göttlichem Trost unzugänglich zu sein scheint. Aber das Nichthören auf die von Moses an Israel gebrachte Botschaft hatte — wir folgen dabei einer tiefen Deutung eines alten Weisen — noch einen andern Grund. Das Volk war auf dem Wege zur Selbsterkenntnis; es sagte sich, wir haben die Erlösung noch nicht verdient, wir wollen weiter leiden, weiter dulden, bis dass wir uns der Erlösung würdig fühlen. Moderne Beglücker würden das Golus-Stimmung nennen. Und doch liegt in diesem Warten-wollen, in diesem Warten-können die Blüte der Umkehr, die Lebenskraft Israels. Besonders in katastrophalen Zeiten, wie sie zu erleben der Allmächtige uns bestimmt hat, muss es sich erproben, ob nicht in einer verzweifelten Anstrengung der Ungeduld alles, was Jahrtausende erduldet und erkämpft haben, als wertloses Gut einem Augenblickserfolg preisgegeben wird.

Unsere Ahnen in Egypten verstanden die Kunst des Wartens; als sie dann vom Tode des Volkes zum Leben desselben berufen wurden, da trat an sie die gewaltige Frage, ob sie dieselbe Kraft des Wollens auch in den Dienst freudiger Bejahung stellen wollten. Und so zeigt uns denn בא in einer Fülle von Ge- und Verboten das grosse weite Feld, auf dem das Leben sich betätigen, das

Recht zum Leben erworben werden sollte. Der Gottesdienst ohne ein Wort des Gebetes — das war das Erste, der Dienst, welcher die entschwundenen Generationen im Leben der Kommenden unsterblich gestalten, die als ein Gnadengeschenk erhaltene Freiheit zu einem wohlerworbenen Recht umformen soll. Drum, wenn im Schaltjahr bange Ahnung des Sterbens den Menschen umklammert, möge der Jude an der Bedeutung seines Dienstes den Wert seines Lebens messen. Vielleicht gelingt ihm dann das Höchste, sich und seiner geängsteten Seele im betenden Lied freibeschwingtes Dasein zu erringen. Denn das ist die Blüte des Gebetes, ungeteiltes Bekenntnis zum Schöpfer, klarer Einblick in die Unzulänglichkeit aller von Menschenkunst und Menschenwitz ersonnener Pläne, klarer Ausdruck des Glaubens an den endlichen, sterblichen Menschen durch überirdische Gnade zuerteilten Sieg, an den Sieg des Guten und Wahren im Menschen. Die Truppen zu diesem Sieg sind gerüstet, die Waffen geschmiedet. Am Sinai lagern sie. Denn wenn übersättigt von rauschender Kultur der Mensch am Wert seines Lebens verzweifelt und in manch siechem Herzen die Frage des „Wozu?“, in manch erlöschender Seele die noch bangere Frage des „Wohin?“ sich hörbar macht, dann sollte man füglich daran denken, zu welch stolzer Höhe einst Menschen berufen waren, stetig berufen sind. Ist solches Dasein nicht lebenswert? Nicht umsonst nennt Prophetenmund die Thora den Baum des Lebens, ein süsses Geheimnis, das Raum und Zeit überwindet.

Doch vielleicht magst Du sagen, solch stolze Höhe ist nichts für den Alltag, nichts für das Bedürfnis armer Menschenkinder, nichts für die stolzen Entwicklungsmöglichkeiten des Menschengeschlechtes. Es ist ein zu enges Band und — so wähnst Du — Gebilde späterer Zeiten müssten es als Fessel empfinden und sprengen. Nun wohlan, sage einer irgend eine Form der menschlichen Vergesellschaftung, für die in מישפטים nicht feste Norm gegeben wäre, und zwar eine Norm, welche alle Güter der Erde zwischen dem Arbeitenden und dem Geniessenden gerecht verteilt, eine Norm, die den Anspruch des Menschen an den Menschen und seine Befriedigung klarstellt, eine Norm, welche der Entfaltung alles Guten weiten Raum gewährt. Freilich — wer möchte das leugnen — es haben sich Gebilde aufgetan, welchen diese Normen

zu enge waren, welche uneingeschränkt erobernden Schrittes die Erde durchmessen, aber es sind eben Gebilde des Sterbens.

Denn es fehlt ihnen eines, die aus Gerechtigkeitsgefühl geborene Liebe, nicht ein unklares Gefühl etwa, das heute giebt, morgen tötet, sondern die Liebe, welche sich צדקה nennen darf. Solche Liebe bewährt sich zuerst in der Erkenntnis, dass alles Gut der Erde, in freiwilliger Hingabe gespendet, zu einem Heiligtum umgestaltet werden kann, dass im schwanken Zelt, von Menschenhand gefügt, im frohen Schmuck von Menschenhand geweiht, Gott wohnen kann. Wahre Liebe adelt irdisches Gut, wahre Liebe löst ein Recht auf's Leben aus. Ist es aber einmal gestattet, dass die Kinder sterblicher Mütter mit freiwilliger Spende ein Heiligtum errichten, so ergiebt sich ihnen der richtige Standpunkt zu ihrem Besitz. Sie beleben ihn und dadurch auch sich.

So gewann Israel das Höchste; es war stolz darauf, Gewänder weben zu dürfen, welche Priester umhüllen sollten. Das war ein demütiges Bekennen zu der Tatsache, dass dem Menschen nach Gottes Fügung eine Autorität gesetzt sei in Menschen, gleich den anderen von sterblichen Müttern geboren, gleich den anderen wirkend im engbegrenzten Raum zwischen Wiege und Sarg. Durch dieser Priester Hand ging der höchste Ausdruck der Liebe des Volkes, das Opfer. Darin auch liegt das Glück der Menschheit beschlossen. Und gleichsam, als wollte der Allmächtige diesem gewaltigen Auftakt hingebender Liebe einen Widerhall geben, hat Er gestattet, dass der Priester einmal im Jahre zur Sühne des Volkes ins Innerste des Heiligtums gehen durfte. Sühne aber überwindet den Tod, Sühne heisst Leben.

— — — — — — — — — — — — — — —

In diesem schlichten Gedankengang suchten die Alten in trüben Zeiten an den Fast- und Busstagen der שובב"ים ת"ת sich der trüben Ahnungen des langsamen Sterbens zu erwehren. So harrten sie den Grüssen des Frühlings entgegen; er wird kommen.

P. K.

Die Welt des Islam.

Friedrich Delitzsch hat jüngst eine Schrift über die Welt des Islam veröffentlicht. Wir entnehmen dieser Schrift einige Tatsachen und knüpfen ein paar Bemerkungen daran.

Wir haben heute allen Grund, uns für die Welt des Islam zu interessieren. Der Muselmann ist unser politischer Verbündeter, und es mutet uns heute wie eine Prophezeiung an, wenn Kaiser Wilhelm II. im Jahre 1898 nach dem Besuch von Saladins Grab in Damaskus das Gelöbnis ablegte, dass „dem Sultan und allen in Ehrfurcht zu ihm als ihrem Khalifen emporblickenden Muhammedanern der deutsche Kaiser zu allen Zeiten ein treuer Freund sein werde." Die Weltmission des deutschen Reiches sieht sich heute eindringlicher und hoffnungsvoller als je auf den Weg nach dem Orient verwiesen. Da sind es aber gerade wir deutschen Juden, die mit besonderer Spannung das wundersame Schauspiel verfolgen, wie zwischen unserem Vaterlande und der Welt des Islam die politischen Fäden hinüber- und herüberlaufen. Seit Urzeiten her zieht uns die religiöse Sehnsucht nach dem Osten. Nach dem Osten ist unser Blick im Gebete gewandt. Ostwärts betten wir unsere Leichen in der Muttererde Schoss. Auf Erdschollen aus dem Osten ruht in den Särgen unserer müden Erdenwaller Haupt. Kein Wunder, wenn die Nachkommen Abrahams, die noch heute, wo immer sie weilen, nach dem Lande der aufgehenden Sonne, in Abrahams Geburtsland, sich hingezogen fühlen, voll tiefer Ergriffenheit zuschauen, wie die gewaltigste Militärmacht Europas den halbverschmachteten Ismael-Staat zu neuem Leben erweckt, als ob das an Hagar gerichtete Wort: „Stehe auf, nimm auf den Knaben und fasse ihn mit deiner Hand, denn zu einem grossen Volke werde ich ihn machen" (1. B. M. 21, 18) an sie gerichtet wäre.

Was ist uns Ismael, was ist uns die Welt des Islam? Die muhammedanische Glaubenslehre, Sitte und Recht des Muselmanns, die muhamedanische Wissenschaft und schöne Literatur, sie enthalten alle mancherlei Goldkörner, die uns wie dem jüdischen Erbgut entlehnt und darum recht vertraut und verwandt anmuten. Wie schön ist die berühmte Koranstelle, wo sich Muhammed in das Gemüt Abrahams versenkt: „Da, als die Nacht ihn bedeckte, sah

er einen Stern; sagte: „Das ist mein Herr!“ Als er aber unterging, sagte er: „Ich liebe nicht die untergehenden.“ Als er nun den Mond glänzend aufgehen sah, sagte er: „Das ist mein Herr.“ Als er aber unterging, sagte er: „Fürwahr, wenn mich mein Herr nicht rechtleitet, werde ich zu den Leuten, die in die Irre gehen, gehören.“ Als er nun den Sonnenball glänzend aufgehen sah, sagte er: „Das ist mein Herr, der ist gar gross!“ Als aber die Sonne unterging, sprach er: „O mein Volk, ich habe nichts zu tun mit eurer Vielgötterei. Siehe, ich richte mein Antlitz rechtgläubig auf den, der Himmel und Erde geschaffen, und gehöre nicht zu denen, die ihm etwas beigesellen.“ In dieser Nachempfindung des Erwachens Abrahams zum Bewusstsein des einen Gottes erscheint echte Poesie mit einer im Grunde doch recht phantastischen Verzierung des jüdischen Gottgefühls verbunden. Wer bei diesen Sätzen an die schmucklose Art denkt, wie in unserer heiligen Schrift die Erwählung und Auferstehung Abrahams aus der Tiefe seiner polytheistischen Vorzeit gezeichnet wird, mag sich von dieser Koranstelle wie von einem muhammedanischen Midrasch zur jüdischen Bibel angeweht fühlen, er wird sich aber zugleich sagen, dass hier latent dieselbe Phantastik vorwaltet, die schliesslich zu dem Bekenntnis führte, das in neun Meter langen goldenen Buchstaben auf der Kuppel der gewaltigsten Moschee Konstantinopels, der Aja Sofia, prangt: „Allah ist das Licht des Himmels und der Erde.“ Und was von der Einheit Gottes gilt, das gilt auch von Gottes übrigen Eigenschaften. Auch der mohammedanische Gott ist allmächtig, allgegenwärtig, allwissend. Wer den jüdischen Ausspruch von den Schlüsseln kennt, die sich Gott vorbehalten hat, wird sich von jener Koranstelle sehr angeheimelt fühlen, die da sagt: „Fünf Dinge sinds, die Gottes Rat zu wissen sich vorbehalten hat. Er weiss, wann er wird Regen schicken, um eure Saaten zu erquicken. Er weiss, wann er am jüngsten Tag wird wecken, wer in Gräbern lag. Wer weiss, was Mutterschoss verborgen? und wer, was dich wird treffen morgen? Und niemand weiss als Gott allein, in welchem Lande dein Grab wird sein.“ Aber wie in eine andere Welt fühlt man sich versetzt, wenn man ein paar Kapitel vorher die Worte liest: „Gott ist das Licht des Himmels und der Erde. Sein Licht vergleicht sich einer Lampe in einer Nische. Die Lampe ist in einem Glas, einem Glas gleich einem funkelnden Stern. Sie

wird entzündet von einem gesegneten Baum, einem Oelbaum, der nicht im Osten gewachsen ist noch im Westen, dessen Oel fast ohne Berührung von Feuer schon brennt — Licht über Licht und Gott leitet zu seinem Lichte, wen Er will.“ Das hört sich nicht mehr wie eine reine Entlehnung aus der Welt des jüdischen Geistes, sondern wie eine Erinnerung an den jüdischen Lichtbaum, untermischt mit Elementen einer Art mohammedanischer Kabbalah an. Und der „heilige Thronvers“ des Koran, der auf Amuletten aus Gold, Silber und Edelgestein graviert zu werden pflegt: „Gott — es ist kein Gott als Er, der Lebendige, der Beständige. Nicht erfasst ihn Schlaf noch Schlummer. Sein ist, was in den Himmeln und was auf der Erde ist.“ Bis hierher hört sichs an, wie ein paar Splitter aus dem jüdischen Nachtgebet, in die Welt des Islam versprengt. Was soll man aber dazu sagen, wenn der nächste Satz lautet: „Wer ist denn, der Fürsprache einlege bei Ihm, ausser mit seiner Zulassung?“ Das ist (schon im Ton) ein Seitensprung Ismaels. Halbabrahamitisch ist auch Muhammeds Verhalten zum christlichen Dogma von der Gottessohnschaft. Wohl wird der innere Widerspruch dieses Dogmas energisch bekämpft: „Der Schöpfer des Himmels und der Erde, wie sollte er einen Sohn haben, da er doch keine Ehegenossin hat?“ „Sie sagen, der Allbarmherzige hat einen Sohn gezeugt — etwas Schweres bringt ihr da vor. Es fehlt nicht viel, so spalten sich davor die Himmel und zerreisst die Erde und stürzen die Berge nieder mit Gekrach, dass sie dem Allbarmherzigen einen Sohn fingieren. Der Allbarmherzige braucht keinen Sohn zu zeugen — alle Wesen im Himmel und auf Erden nahen sich ihm nur als Knecht.“ Es läuft aber doch schliesslich auf einen Abfall von Abrahams reinem Gotteinheitsbegiff hinaus, wenn Muhammed die übernatürliche, in ihrer Bedeutung der Schöpfung Adams gleichkommende, Geburt des Stifters der christlichen Religion einräumt. Jüdisch ist auch der Glaube des Muslims an das Walten einer göttlichen Vorsehung im Menschenleben. Wie wir אי"ה sagen, so sagt der Muslim in-schallah, „wenn Gott will.“ Schön weiss Delitzsch auf S. 26 seiner Schrift von diesem unerschütterlichen Glauben des Muslims an den Willen Gottes zu erzählen: „Es trat mir im November 1902 bei der Rückkehr aus dem Orient ergreifend vor die Seele. Ein entzückender, friedlicher Herbstabend auf dem Tigris. Der flachge-

baute englische Dampfer mit seinem dicht neben ihm angekoppelten Frachtschiff glitt sanft dem Schatt-el-Arab zu — da auf einmal ein gellender, herzzerreissender Schrei: die einzige Tochter einer Witwe, im Begriff, die Reste ihrer Mahlzeit armen Mitreisenden auf dem Frachtschiff zu bringen, war ausgeglitten und zwischen beiden Schiffen hindurch in den reissenden, auch wegen seiner Haifische berüchtigten Tigris gestürzt. Die Passagiere drängten zum Hinterdeck, die Mutter schreit händeringend um Hilfe, die Minute, bis das Schiff zum Stehen gebracht ist, will wie eine Ewigkeit scheinen, die nervigen Arme der Matrosen rudern zur Unglücksstätte zurück — keine Spur mehr zu finden, das blühende Menschenleben wohl längst ein Opfer der Haifische geworden. Der Schmerz der Mutter, an die sich schluchzend ihre zwei Söhnchen klammerten, ward zur Verzweiflung. Als nun aber gar der Dampfer sich von neuem in Bewegung setzte und die Mutter dort zu bleiben wünschte, wo ihr Kind geblieben, entspann sich ein Kampf auf Leben und Tod. Da ergriff ein Matrose mitleidsvoll und doch zugleich fest die Hand der Mutter und sagte zu ihr nichts als die Worte: „Gottes Wille!" und wie mit Wunderkraft begabt glätteten diese Worte langsam, aber merkbar die aufgepeitschten Wogen des Mutterherzens." So jüdisch uns aber auch die Wundermacht dieses in-scha-llah anmuten mag, so erscheint doch, wenn wir auf die zu finsterer Resignation versteinerten Züge des mohammedanischen Kadar- oder Kismet-Glaubens schauen, der heitere jüdische Glaube an Gottes השגחה in Muhameds Lehre von der Prädestination fatalistisch verzerrt. Das kann uns nicht hindern anzuerkennen, welch gewaltige religiösen Impulse der Welt des Islam innewohnen. Unter allen kriegführenden Völkern der Gegenwart führen nur die Muslims einen „heiligen Krieg." Ueber ihn finden wir in der genannten Schrift auf S. 38 ff. folgende hochinteressante Auslassung: „Der von Muhammed im Koran vorgeschriebene „Kampf auf dem Wege Gottes" (d. h. für die Religion Allahs), der Dschihad, war ausschliesslich gegen die Mekkaner und die sie unterstützenden arabischen Nomadenstämme gerichtet. Seitdem gilt jeder Krieg, den die Muslims in ihrer Gesamtheit, sei es offensiv zur Ausbreitung des Islam, sei es defensiv zur Abwehr von Angriffen auf den Islam führten, als Dschihad oder „Heiliger Krieg." Wenn in unseren Tagen der Khalif, der Nachfolger des Propheten auf

Erden, als Beherrscher aller Gläubigen, durch den Mund des „obersten religionsgesetzlichen Gutachters aller Muslims", des Scheich-ul-Islam, den Heiligen Krieg proklamierte und damit alle Muhammedaner aller Länder aufforderte, sich um die Fahne des Propheten zu scharen, so geschah dies in der richtigen Erkenntnis, dass mit der Zertrümmerung des Osmanenreiches, dessen Herrscher als der legitime Inhaber des Khalifats anerkannt ist, auch das Khalifat und ebendamit der Islam den Todesstoss erhalten würde. In nicht minder klarer Erkenntnis liess der Fetwa des Scheich-ul-Islam von Anfang an keinen Zweifel darüber, dass dieser Krieg kein Krieg sei gegen die Nichtmuhammedaner überhaupt, sondern nur gegen die Angreifer, die jahrzehntelangen Dränger und erbitterten Feinde der Türkei. In der Tat erinnert die Sachlage von heute unwillkürlich an jene Zeit, da der Prophet zum ersten Male die Seinen zum Dschihad aufrief, und jene Worte des Propheten umschrieben die Grenzen und das Ziel solch heiligen Krieges mit so hoher sittlicher Mässigung und staatsmännischer Weisheit, dass sie auch seitens der jetzt lebenden Muslims wie Nicht-Muslims uneingeschränkte Zustimmung verdienen. Wir lesen in der zweiten Sure Vers 186—189: „Bekämpfet auf dem Wege Gottes die, welche Euch bekämpfen, aber überschreitet nicht (besser: seid nicht die Angreifer) . . Und tötet sie, wo ihr sie trefft, und verjagt sie, woraus sie Euch verjagt haben, da die Unruhe schlimmer ist als das Töten (oder Getötetwerden). . . Und bekämpfet sie, bis dass keine Unruhe mehr ist und die Religion Gott (nicht den Götzen) zugehöre. Wenn sie aber abstehen — alle Feindschaft richtet sich nur gegen die Ungerechten." Es ist mir, als müssten diese Worte des Propheten auf alle Menschen, die sich noch eine Spur sittlichen Rechtsgefühls bewahrt haben, durch ihren sittlichen Ernst tiefsten Eindruck machen. Das Volk der Osmanen, das sich je und je, wenn es unangegriffen blieb, als friedliebendes, jedermann gern entgegenkommendes Volk bewährt hat, sieht seinen und seines Staates Bestand seit einem Jahrhundert unablässig bedroht, offen und versteckt, durch unablässiges Losreissen von Gebietsteilen und heimtückisches Unterminieren mittels Aufreizung der einzelnen Völkerschaften, bald der Kurden, bald der Armenier, bald der Araber, mit russischem und englischem Gold gegen ihr rechtmässiges Herrscherhaus. Mit nichts hat die Türkei die Feindschaft

jener drei Völker herausgefordert, die sich seit Jahrzehnten anmassen, die allein konzessionierten Baumeister der Welt zu sein und deren Diplomatie wesentlich darin besteht, Einbrüche in fremden, durch Jahrhunderte sanktionierten Besitzstand vorzubereiten, Verschwörungen, wie den letzten Balkanbund, anzuzetteln und die Welt unter sich zu verteilen. Während Russland offen erklärt, dass es sich in den Besitz Konstantinopels setzen müsse und werde, liess sich England jeden aus egoistischen Zwecken gewährten zeitweisen Schutz der Türkei mit kostbarem türkischen Länderbesitz, wie Zypern, bezahlen, riss es Aegypten und Koweit von der Türkei los, schenkte Marokko an Frankreich, das bereits Algier und Tunis den Osmanen genommen, und teilte in Persien sich mit Russland in einander ebenbürtiger, grenzenloser, gewissenloser Ländergier. So sah sich die Türkei an allen Orten und Enden fortdauernd beunruhigt, und hat der Prophet nicht recht: „Unruhe ist schlimmer als Töten“ (bzw. Getötetwerden), ehrenvoller Untergang besser als Zustände, die jede ruhige kulturelle Entwicklung zur Unmöglichkeit machen? Wer immer noch an Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden glaubt, kann nur wünschen, dass die Türkei, für die es sich wie für ihre Bundesgenossen um Sein oder Nichtsein für ewige Zeiten handelt, aus diesem gigantischem Kampfe siegreich hervorgehe, dass das türkische Wahrzeichen: der zunehmende Mond, gepaart mit dem grossen Glücksstern des Jupiter, unter Allahs, des Allmächtigen und Barmherzigen, Beistand die Türkei von der ihr zugedachten Zerschmetterung bewahren und mittels tatkräftiger Entfaltung ihrer reichen Kräfte und im vertrauensvollen Zusammenwirken mit den deutschen Kameraden das osmanische Heer und mit ihm den osmanischen Staat einer neuen glorreichen Aera entgegenführe. Und wo immer die Derwische im Sudan oder Irak oder am Sinai den türkischen Heeren als Glaubensstreiter voranschreiten, mit hocherhobenen Händen Gottes Gnade, Allahs Schutz und Sieg herabzuflehen, werden sie es tun in der gewissen Zuversicht, dass Allah nichts verhasster ist als Bruch der Versprechen und Verträge, und dabei all der Treubrüche gedenken, die England mit den türkischen Kriegsschiffen, mit Aegypten, mit dem Völkerrecht nicht nur selbst begangen, sondern zu denen es sogar durch Bestechung türkische Walis zu verleiten gedachte — all dies zur Schändung des Christentums.“

Wir haben als Juden keinen Grund, es den türkischen Verbündeten unseres Vaterlandes zu verdenken, wenn sie an die Zukunft ihres Volkes glauben und mit dem Schwert in der Hand sich einen geachteten Platz in der Reihe der Nationen sichern wollen. Warum sollte die göttliche Verheissung an Hagar von der Macht und Grösse Ismaels (Gen. 16, 12; 17, 20) in unseren Tagen nicht zum zweiten Male in Erfüllung gehen? Das erste Mal erfüllte sie sich in den Tagen Muhammeds, auf dessen Kommen im Sinne der muhammedanischen Theologie die genannten Thorastellen hinweisen sollen. Und können wir auch nicht zugeben, dass die Stelle Deut. 18, 28, wonach Gott einen Propheten wie Moses erwecken werde unter seinen Brüdern, ‚sich auf Muhammed, den Propheten des Israel stammverwandten Ismael-Volkes bezieht (die Stelle ist nach jüdischer Auffassung allgemein zu verstehen, oder nach ילקוט נביאים 919 auf Jirmejah zu beziehen), so können wir doch ohne weiteres zugeben, dass die wunderbare Kraft, mit der Muhammed es verstand, zunächst die Araber und dann durch sie 300 Millionen Menschen von China bis Marokko zu fanatischen Anhängern und Bekennern des Islam zu machen, eine glänzende Erfüllung des göttlichen Wortes כי לגוי גדול אשימנו darstellt. Und noch in einer anderen Beziehung scheint sich in und durch Muhammed die biblische Ismael-Geschichte bewahrheitet zu haben. „Denn nicht wird der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Jizchak erben", hat Sara zu ihrem Gatten gesagt. Es war einst eine Zeit, als Ismael sich anschickte, gemeinsam mit Isak das Erbe Abrahams zu verwalten: als Muhammed, begeistert vom Judentum, dessen erhabenste Ueberlieferungen Schulter an Schulter mit Israel zum Gemeingut der heidnischen Welt erheben wollte. Da war es Israel, welches, getreu seinem allem missionarischen Treiben abholden Religionsgesetz, die von Ismaels Nachkommen ihm dargebotene Hand zurückwies und sich durch diese Weigerung, Helfer des Islams zu sein, Muhammed zum ingrimmigen Feinde machte. Sollte sich in dieser reinlichen Scheidung, die sich gleich in der ersten Zeit der Islam-Geschichte zwischen Israel und Ismael vollzog, nicht das biblische Wort כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק bewahrheitet haben? Und sollte das für Israels Geschichte geltende Wort מעשה אבות סימן לבנים „die Erlebnisse der Väter wiederholen sich in den Schicksalen ihrer Kinder" nicht auch ein

Wegweiser zum Verständnis der Geschichte des Ismael-Volkes sein? — —

Noch vielerlei anderes enthält die Geschichte und ebenso das System der religiösen Pflichten, die Sitte und das Recht, die Wissenschaft und schöne Literatur des Islams, was unserer jüdischen Anschauung so heimlich nah und doch wiederum so seltsam fern und fremd anmuten will: das Blut Abrahams auf der einen, die fortweisende Drohgebärde Saras auf der anderen Seite. Es wäre ein lohnendes Bemühen, diese Doppelnatur des Islams an der Gesamtheit seiner Lebensäusserungen nachzuweisen. Heute freilich tritt das wissenschaftliche Interesse am Islam hinter dem politischen zurück, und es entspricht durchaus der gegenwärtigen Zeitstimmung, die auch die Gelehrtenstuben mit politischer Atmosphäre erfüllt, wenn Delitzsch seine Gedanken über die Welt des Islam mit folgendem Aufruf beschliesst: „Grün — sahen wir — sind die Kleider der Seligen im Paradiese, grün ist die Fahne des Propheten, grün die Turbane der Nachkommen Muhammeds, grün die Paradehandschuhe der türkischen Soldaten — grün die Lieblingsfarbe, weil in der Wüste das Auge und Herz erfrischende Grün der Oase als ein Abglanz erscheint des himmlischen Paradieses. Grün ist eben jetzt in besonderem Masse auch jedes Deutschen Lieblingsfarbe, die Farbe der Hoffnung, dass uns und unseren Verbündeten dereinst selam zuteil werde, ein ehren-, ein ruhmvoller und langdauernder Friede — so Gott will! inschallah!"

R. B.

Ein moderner Roman

von H. M.-B.

Kriegszeiten sind lärmende, rohe Zeiten. Für die Miterlebenden ists gellende, blutrünstige Wirklichkeit. Keine Brücke führt da hinüber ins Reich des Schönen. In der Vorstellung der nach uns Kommenden mag das Bild vielleicht an Grausigem einbüssen, sich sogar mählich verklären, abschleifen und verdichten zu einem „Motiv“, das dem dichterischen Nachempfinden und Ausgestalten ins künstlerisch Schöne recht wohl entgegenkommt. Dem Zeitgenossen würde solch Unterfangen nie gelingen. Allzulaut dröhnt der Donner der Geschütze, zu nah ist unserm Ohr und Herzen das Todesröcheln Abertausender. Auch die Geschichte lehrt es: grosse Kunst braucht den Frieden. Und die Kunst, die wir in unsern Tagen erleben, bringt keinen Gegenbeweis.

Dies soll und darf kein Vorwurf sein. Die Kräfte, die das grosse Kunstwerk schaffen, liegen niemals in der Seele des Schaffenden allein. Gar vieles von innen und aussen muss zusammenwirken im wunderbar geheimnisvollen Spiel der Kräfte, um aus dem Geiste des Berufenen die grosse Tat des Auserwählten zu erlösen und zu krönen. Man hört und liest gerade heute sehr viel von einer neuen, grossen Kunst, die wenn schon nicht als Begleit- so doch ganz gewiss als Folgeerscheinung des Krieges uns geschenkt werden wird. Unsere Gebildeten verlangen ungestüm danach, soweit sie sich heute überhaupt äussern. Ein grosser Teil ist still und stumm. Ist im Felde. Ich weiss nicht, ob grosse Kunst heute die rechte Räsonanz fände.

Vor mir liegt ein Buch, das ganz gewiss nicht in dem Lesenden das ahnungsvolle Gefühl erweckt, dass eine perikleische Zeit in den Wehen liege — dem aber auch nichts ferner liegt als ein solches Streben. Darin steckt gerade ein gut Teil seiner Kraft. Das Buch hat unendlich viel uns zu sagen. Aber es fühlt etwas von dem Misstrauen Kants gegen die allzuschöne Form, hinter der die strenge, ganze Wahrheit selten sich verbirgt. Dies Buch hat strenge, ganze Wahrheit zu geben. Es verschmäht die Form

der vollendeten künstlerischen Durchbildung. Nicht aus Schwäche. Aus Stärke. Und es ist ein Buch, das heute gelesen werden muss, heute gelesen werden will. Vielleicht, ja hoffentlich brauchen die da nach uns kommen das Buch nicht zu lesen. Grosse Kunst will Ewigkeit. Dieses Buch will die Gegenwart. Die aber hat solche Bücher bitter nötig. Jeder „Daheimgebliebene", jeder Soldat, Kaiser, König, Präsidenten, Diplomaten und Politiker, Reich wie Arm, Christ wie Jude haben es nötig. Es heisst „Das Gewissen der Welt" von Otto Pietsch.[1])

Ein Knabe wird von einer weit hergewanderten, in der Gegend völlig fremden Frau an der Schwelle eines Gärtnerhauses geboren. Die Mutter stirbt in der Geburt, ohne zu Bewusstsein gekommen zu sein. Niemand kennt sie, niemand weiss den Vater des Kindes zu nennen. Der Gärtner behält den Knaben bei sich, gibt ihm seinen Namen und ersetzt ihm den Vater. Seine tiefsten Jugendeindrücke empfängt Theodor Merten von ihm und dem Lehrer der Schule, die dem ostpreussischen Herrengut, wo der Vater Brot und Arbeit hat, nächstgelegen ist. Der alte Gärtner, ein frommes, kindliches Gemüt, dem Auflehnung gegen bestehende Ordnung und Sitte, selbst gegen die gewalttätigsten Uebergriffe der „Herren", gleichbedeutet mit Auflehnung gegen Gott, — der Lehrer, dem die revolutionären Ideen der 48er Jahre das höchste Gut der Seele sind, von dem er zwar heimlich nur, aber mit umso eindrucksvollerer Glut den empfänglicheren unter den ihm Anvertrauten mitteilen darf — der Amerikanismus, die Europamüdigkeit jener Zeit lebt auch in ihm — Amerika, das dem Idealstaate, wie er's in seinen Bienenstöcken vor sich sieht und schwärmend mitgeniesst, am ehesten nahekommt „nur wer arbeitet, darf bei ihnen leben", Amerika wird das Land der Sehnsucht und Verheissung auch für den Knaben. Je älter er wird, desto schwächer wird der Einfluss der frommen Einfalt, des demütigen Quietisten auf ihn — er fühlt nicht in der Bescheidung das Körnlein Grösse — er fühlt nur, dass es verächtlich ist, den Schlägen der Herren auch noch die andere Backe zu reichen und dass der Herrensohn kein Recht hat, Schmulke, den Juden, zu höhnen, zu schädigen und mit Steinen zu werfen. Der Heranwachsende wird Pferdejunge auf dem Gute. Er liebt die stumme Kreatur und tut seinen Dienst gern. Er bekommt

[1]) Das Gewissen der Welt von Otto Pietsch. Cotta'scher Verlag.

breite Schultern und sehnige Muskeln dabei und wird doch zahm wie ein Lamm und rot wie ein Mädchen, wenn er der lieblichen gütigen Herrin den Bügel halten darf. Aus der Froschperspektive betet er sie an und verfolgt er das Leben der Herrschaft. Das ist stürmisch genug. Der Gutsherr hat keinen Leibeserben. Sein Neffe wächst bei ihm auf. Der war als Knabe schon hoffärtig und grausam. Der Mann ist nicht besser. Nur kurze Zeit sänftigt ihn der Einfluss der jungen zarten Frau, hält sie seinen wilden Lebensdrang und seine Verschwendungssucht im Zaum. Der Oheim stirbt. Sein Testament ergiebt, dass nicht der Neffe, sondern dessen kleines Söhnlein der Erbe ist. Furchtbar die Wut des Enterbten, über und über Verschuldeten. Der Gram um die ungezähmte Bösartigkeit des Gatten tötet die seit des Sohnes Geburt kränkelnde Frau. Zwischen dem Enterbten und dem grossen Vermögen steht nur noch — der schwache Lebensatem eines unbeschützten Kindes. Fürs erste geht das Prasserleben lustig weiter. Er heiratet wieder, diesmal eine Gleichgesinnte aus der Halbwelt. Fest reiht sich an Fest — Baden-Baden an Monte Carlo. Bis die Gläubiger Wind bekommen, dass ihr Schuldner nicht, wie sie gedacht, Herr eines grossen Vermögens ist, sondern nur Vater des Herrn. Da drängen sie und wollen nicht mehr stunden. Mann und Frau sitzen auf dem Gut, zwischen ihnen das Kind. Das lacht ahnungslos vom Einen zum Andern. Aber sein liebster Freund ist doch Theodor Merten, bei dem und seinen Pferden weilt es am liebsten. Und der hat die ganze schwärmende Verehrung, die er für die Mutter aus der Ferne gehegt, auf ihr schutzloses Kind gesammelt und sieht, fühlt mit dem Auge der Liebe die Blicke des Hasses, die der eigene Vater dem Kinde wirft. Auf Schritt und Tritt ist er ihm nah. Tag und Nacht schleicht er ihm nach. Kommt zweimal schon im rechten Moment, um einen „zufälligen Unfall“ beim Rudern oder Baden zu verhindern. Furchtbar ist der Mann anzuschauen. Die Mörder zittern vor ihrem eigenen Knecht. Aber noch grösser, zu gross ist ihre Gier nach Geld, nach einem Leben der Fülle. Plötzlich hört die erschreckte Dienerschar „Rudi hat sich erhängt.“ Sie sehen das tote Kind — sie hören den Herrn erklären, wie das so kam — und auf einmal schwindet jede Schranke und einer von ihnen wirft den Herrn zu Boden und sich

über ihn und umklammert ihm mit blossen Händen den Hals — Er wird zurückgerissen. Er erhält 5 Jahre Zuchthaus. Denn der Herr war an den Folgen der stattgehabten Umklammerung gestorben.

Das ist die Vorgeschichte. Theodor Mertens Jugend ist vorbei. Er verlässt das Zuchthaus, ein dreissigjähriger Mann, mit hartem Blick und Willen und eisernem Zielbewusstsein. „Vergiss Gott nicht“, sagt ihm der alte Mann, der seine Jngend behütet hat. Aber noch will der Junge nichts wissen von Gott. Mit dem nächsten Schiff, das die alte Welt verlässt, schifft er sich ein nach der neuen. Die nächste Arbeit, die sich ihm bietet, ergreift er. Prachtvolle Schilderungen folgen. Wie er schon auf dem Schiff erste Einblicke tut in das Getriebe einer Maschine und fasziniert ist davon. Wie er sich dann als Streckenarbeiter verdingt bei der grossen Westbahngesellschaft, die als erste ihren Schienenstrang von Ozean bis Ozean durchgeführt hatte, und nach St. Louis kommt. Wie er seine schwere Tagesarbeit peinlich gewissenhaft tut und überall seine Augen weit offen hält, lernen, lernen, alles lernen will, was er sieht und von Grund aus verstehen. Wie er von der gewöhnlichsten Handlangerarbeit bald zur mehr Intelligenz erfordernden Brückenarbet befördert wird. Wie er dort, den man nie lachen, nie scherzen und nie müssig sieht, einen Gleichgesinnten trifft, der ihm näher kommt. Wie sie beide dann mit vielen anderen plötzlich telegrafisch an eine ganz bestimmte Bahnstelle gerufen wurden, wo vieles auf dem Spiel steht. Dort droht einer Brücke Einsturzgefahr. Nach eingehender Prüfung drahtet der Ingenieur dem Direktor der Gesellschaft. 8 Tage mindestens müsse die Strecke gesperrt werden, bis zur Sicherung der Brücke. Gerade in diesen Tagen hatte aber eine andere grosse Gesellschaft auch ihren Schienenstrang bis zum Pazifischen Ozean durchgeführt und ihre Bahn sollte neu eröffnet werden. Es kam dem Direktor der Westbahngesellschaft daher sehr darauf an, gerade jetzt keine Verkehrsstörung melden zu müssen. 30 000 Dollars bietet er seinem Ingenieur, wenn er ihm dazu verhilft. Der Ingenieur lässt noch eine Bahn durch. Sogar noch eine zweite Bahn. Lässt fieberhaft zwischendurch arbeiten. Muss aber doch nochmals telegrafieren „Letzter Zug nahezu verunglückt“ „100 000 Dollars für Sie, wenn

die Strecke offen bleibt". Er versucht ein Letztes. Hält die meuternden, empörten Arbeiter noch einmal im Bann des Gehorsams. Findet noch eine Möglichkeit und lässt den ganzen Tag und die ganze Nacht in Schichten ununterbrochen arbeiten. Am Morgen muss der nächste Zug kommen. Theodor, den die Sache keine Sekunde ruhen liess, hat genau geprüft und erkannt, dass der nächsten Anspannung die Brücke unmöglich wird stand halten können. Er und der Freund melden es dem Ingenieur. Der lässt trotzdem auch den nächsten Zug durch. Die Brücke stürzt ein. Der Zug mit ihr in die Schlucht. Viele Menschen getötet, viele fürs Leben verstümmelt. Mit knapper Not entgeht der Ingenieur der Lynchjustiz. Theodor, bei der Rettung der Verunglückten in der Schlucht beschäftigt, stösst auf eine Leichenhyäne. Er schiesst sie nieder. Der Berichterstatter einer Zeitung tritt auf ihn zu. Wie alles zugegangen sei? Theodor erzählt. Der Mann hört ihm gespannt zu. Wie Flammen der Empörung schlägt es von seinen Lippen. „Schreiben Sie es so nieder, wie Sie es eben erzählten!" Das Blatt druckt es ab. Dreihunderttausend Menschen lesen das nun! sagt sich Theodor. In 300 000 Seelen kann man mit ein paar Sätzen Auflehnung und Empörung werfen gegen Habgier und Gewissenlosigkeit! Mit einer ungeheurer Kraft dringt in seine Seele eine Ahnung von der Macht der Zeitung.

Jene Conkurrenzgesellschaft ruft ihn in ihre Werkstätte. Er lernt die innere Struktur einer Lokomotive kennen. Lernt verstehen, wie das Eisen aus eigener Kraft auf vorgezeichneter Bahn zu wandern vermag. Er ist überall der gewissenhafteste und schliesslich geschickteste Arbeiter. In seinen freien Stunden sitzt er unablässig über Büchern. Mit klopfendem Herzen liesst er von der Geschichte der Menschheit, ihrer Civilisation, ihren politischen Gliederungen und ihrem Haushalt. In die englische Sprache lebt er sich schwer und mühsam, doch mit zäher Energie ein. Er liest über die physikalische Beschaffenheit der Welt und des Menschen. Er erlebt die Entwicklung der Menschheit, während er sie verfolgt. Er macht dabei alle Stationen des Werkstattbetriebs durch, wird Heizer, dann Führer einer Lokomotive. Es gelingt ihm eine kleine Verbesserung an der Maschine. Er wird erster Werkmeister der Centralwerkstätte. Da bricht ein Streik aus. Die Umstände

sind derart, dass die Gesellschaft sich verspekuliert hat und den Schaden durch zeitweilige Lohnherabsetzung der Arbeiter einbringen will. Theodor ist kein Arbeiter mehr. Trotzdem stellt er sich an der Spitze des Streiks. Man bietet ihm unter der Hand Gehaltserhöhung, falls er zurückträte. Zum Drittenmal, als der Vater sein Kind tötete, als die Brücke halten sollte, einerlei, ob Menschenleben auf dem Spiele standen und jetzt wieder, scheint ihm das Geld der schlimmste Feind der Menschheit.

Der Streik nimmt einen aufregenden Verlauf. Er erstreckt sich über die gesamte Bahnarbeiterschaft der Vereinigten Staaten. Er kostet Menschenleben und legt niedrige Triebe der Menschenseele bloss. Theodor ist einer der Führer — er erlebt alles, Recht und Unrecht auf beiden Seiten, mit zehnfacher Gewalt. Sein Blick, der Blick des inzwischen vollgereiften und hochentwickelten Mannes, dringt ins Innere des Getriebes — hier wie bei der Maschine. Der Zeitungsredakteur, der zu ihm kommt und ihm die Spalten seines Blattes öffnet, findet einen fertigen, harten und wuchtigen Styl. Das Formen der Berichte wird ihm zu einer Erlösung von übermächtigem Druck. Den Aufruhr, der in ihm tobt, schleudert er in die Seele des Lesers. Dutzende von Briefen bringt ihm jede Post. Ein ungeheures Echo wecken seine Artikel. Wieder dringt mit ungeheurer Kraft in seine Seele die Erkenntnis von der Macht der Zeitung. „Er empfand die Schlagkraft des Wortes, das in derselben Minute zehntausend Gegner traf, zehntausend Freunde aufrief, zehntausend Gleichgültige entzündete. Er empfand mit erbebender Seele, dass es einen breiten Weg gab, auf dem Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit schreiten konnten gegen Lüge, Unrecht und Unterdrückung“.

Er bleibt bei der Zeitung. Gewaltig hat sich ihm das Weltbild geformt, seit die enge Tür des Zuchthauses sich hinter ihm geschlossen. Aus dem Räderwerk der Maschine, aus dem Studium der Geschichte, und nun aus dem Mechanismus der grossen Zeitung, die ihn mitten hineinführt in das Gewaltigste aller Getriebe, das Getriebe der Welt, vollendet sich ihm langsam die grosse Erkenntnis: im Herzen der Welt steht die Kraft Gottes. „Gott hat den Mechanismus der Welt, ausgestattet mit Kraft, hingestellt für alle Zeit. Er brauchte nicht, sichtbar und leibhaftig, auf den

Strassen der Erde zu wandeln. Der Weg der Menschheit war der Weg Gottes. Civilisation war sein Name. Am Rande dieses Weges wuchsen die Völkerkulturen. Sein Ziel lag über die Blicke der Schreitenden hinaus im Licht der Gottesnähe! Weh denen, deren Vernunft stumpf und deren Gewissen taub war! Sie waren die Verderber am Werke Gottes!“

Hier liegt der Angelpunkt des Buches. Was nun folgt, die grossartige Tätigkeit, die Theodor entfaltet, das Geheimnis seiner beispiellosen Erfolge, die Wurzeln seiner Kraft liegen in dieser lebendigen Erkenntnis der Gottesnähe im Getriebe der Welt, in der Geschichte der Menschheit — und in der aus dieser Erkenntnis fliessenden ungeheuren Kraft seines Hasses gegen all die „Verderber am Werke Gottes“. Ihrer Verfolgung ist fortan sein Leben geweiht. Gegen sie allein, gegen sie ausschliesslich, in welcher Gestalt immer sie ihm entgegentraten, richtete er die furchtbare Waffe, die ihm zu Gebote steht: seine Zeitung. Keiner Partei gehört sie an, die Volksverführer aller Parteien bekämpft sie. „Sie soll immer und vor allem unabhängig sein und sich niemals fürchten, das Unrecht anzugreifen, gleichgültig, ob es aus dem Machthunger der wenigen Reichen oder dem Machthunger der vielen Armen fliesst“. Ein Programm, wert der Nachahmung!

Theodor Merten bleibt ihm treu. Nicht Parteien, nicht Klassen, nicht Männer bekämpft er. Gegen die Verderber am Werke Gottes streitet er. Auf jede schwärende Wunde am Leibe der Menschheit legt er seinen Finger, unerbittlich ob des Wutgeheuls der Betroffenen. Kein Ansehen der Person hält ihn zurück. Er sieht nicht rechts, nicht links — unbeirrt, sein Ziel vor Augen, geht er seinen Weg. Jeder Verbrecher kennt seinen Namen, aber auch die Häupter der Ordnung fürchten seinen Blick. Denn unbestechlich ist sein Urteil, hüben wie drüben. Er ist eine gesellschaftliche Macht geworden.

Die nächste politische Krise macht ihn zu einer politischen Macht. Wie selbstverständlich legt er an die Handlungen der Völker den gleichen Massstab wie an die Handlungen des Einzelnen. Doppelte Moral? Die Frage kommt ihm gar nicht. Es gelingt ihm durch die eiserne Konsequenz, mit der er in jede dunkelste Ecke und leiseste Triebfeder der politischen Verwicklung

hineinleuchtet, einen drohenden Krieg in der eigenen Flamme zu ersticken mit Hilfe des Schiedsrichtertums, für das er eingetreten war. Dann spricht er die goldenen Sätze: „Ich sage nicht, dass die Zivilisation Krieg immer und überall ausschliesst. Nicht jeder Fall ist den Schiedsrichtern zugänglich. Krieg gegen Despotismus und Sklaverei ist nicht nur gerecht, sondern sogar unvermeidlich. Es gibt aber eine Form der kriegerischen Gesinnung, die wir Jingoismus nennen. Jingoismus ist irregeleiteter Patriotismus. Er ist nicht beschränkt auf ein einzelnes Land. Wir finden ihn überall. Er ist ein Aufruf zu nationaler Eitelkeit, nationalen Vorurteilen und nationalen Empfindlichkeiten. Es ist die Pflicht einer Presse, die sich ihrer Verantwortlichkeit bewusst ist, diese Regungen zu bekämpfen. Denn die Presse vor allem erzeugt und befestigt den Geist, den wir die öffentliche Meinung nennen, mit dem in Uebereinstimmung zu sein jeder Regierung erst ihre Stärke gibt. Es ist die Pflicht der Presse, das Recht klarzulegen und das Unrecht beim Namen zu nennen, Moral zu lehren, der Wahrheit beizustehen und den Irrtum zu bekämpfen, standhaft, gewissenhaft und ohne Furcht."

Alles Weitere ist trotz seiner Universalität, Aktualität und packendenden Schilderungen im Einzelnen für uns nicht mehr wesentlich. Mehr und mehr wächst Theodor Merten über sich selbst und die engen Grenzen seines Persönlichen hinaus. Mehr und mehr erstarrt er, menschlich gesprochen, zum Symbol. Er wird das Gewissen der Welt. Wenn schon nicht er selbst. Männer seines Geistes sind überall da, wo die Wogen der Brandung hoch gehen. Die Affäre Dreyfuss, der Burenkrieg, der russisch-japanische Krieg, Judenpogrome, der Untergang der Titanic, die diplomatischen Beziehungen der Völker Europas — überall ist Theodor Merten gegenwärtig, nimmt er Stellung, pocht das Gewissen der Welt an die Seele der Welt. mahnend. zürnend, aufpeitschend. Als er den Weltkrieg nahen sieht und all sein Streiten und Kämpfen ihn nicht aufzuhalten vermag, verzweifelt er zum ersten Male an seiner Aufgabe — ist der Weg Gottes wirklich auch der Weg der Menschheit? — und stirbt.

Ich sagte: er wird zum Symbol des Weltgewissens. Ich hätte

auch sagen können: er wird zum Symbol der Zeitung. Der Zeitung, wie er sie auffasst, wie er sie leitet und ihre Aufgabe erkennt.

Eine dämonische Macht hat die Zeitung. Unter allen Mächten vergleichbar an Dämonie nur der Macht des Geldes. Als Scheidemünze gehen beide von Hand zu Hand. Wie die Büchse der Pandora tragen beide in gleissender Form das Uebel, in goldenem Becher den Schierling. Unbegrenzt sind ihre Möglichkeiten — Nutzen wie Schaden, Gutes wie Böses. Grosses und Kleines, Hohes und Niedriges fällt gleicherweise in ihren Bereich. Unmerklich oft nur wirken sie und doch stark und unentrinnbar. Das Geld als die innerste Triebfeder der Handlungen — und die Zeitung als die eigentliche Quelle der Meinungen — wer möchte bezweifeln, dass darin eine stark allgemeine Wahrheit liegt! Wer namentlich in unseren Tagen! Darin liegt eines der aktuellsten Momente dieses daran sehr reichen Buches, dass es sich nicht begnügt, die Kraft und die Macht der Zeitung nur als solche hervorzuheben, was moderne Autoren auch sonst schon getan, sondern dass es gerade auf Grund dieser ihr innewohnenden unbegrenzten Machtmöglichkeiten ihre Aufgabe fest umschreibt und die äusserst gelungene und einfach schlichte Form dafür findet: In der Psyche der Welt hat die Zeitung die Aufgabe des Gewissens.

Solche Bücher sind selten in unseren Tagen. Menschen mit einer „idealen Forderung“ sind seit den Tagen Brands nur noch zerschellt an dem über das Menschliche hinausgehenden Mass des Strebens, oder seit Gregor Werle mehr oder weniger von dem Pesthauch der Lächerlichkeit umgeben, angetan mit dem mehr oder minder bunten Kleid des Narren. Nicht der leiseste Zug davon rührt an die Person des Helden unserer Erzählung. Der ist mit heiligem Ernst vor uns hingestellt, er lächelt nicht und macht uns auch nicht lächeln. Gebieterisch heisst er uns ihm folgen. Er führt uns nicht in strahlenden Sonnenschein, wo Schmetterlinge gaukeln und bacchantische Eintagsfliegen das „Heute“ bis zur Neige leeren: denn „morgen sind wir tot!“ Aber auch nicht öffnet er uns die Hallen der ewigen zeitlosen Kunst, wo Japhets Kinder auf ihre Weise den Weg zum Lichte suchen und ihn nur allzuoft nicht finden. Sondern er geht mit uns die dunkeln Schächte der Erinnerung. Selbsterlebtes lässt er uns nochmals erleben.

Gross und gewaltig hallt sein Schritt wieder, erzen ist die Einheitlichkeit des Standpunkts. Weh denen, deren Vernunft stumpf und deren Gewissen taub war!

Furchtbar ist die Verantwortung, die sie auf sich nehmen — furchtbar aber auch die Verantwortung derer, die ihnen nicht entgegentreten. Jeder einzelne ist verantwortlich für das Weltgeschehen!

Dieser Mann hat von unseren alten Propheten gelernt, Geschichte zu sehen. Ob mit Bewusstsein oder nicht, ist gleichgültig.

Es ist selten, dass man in jüdischen Blättern das Buch eines Nichtjuden ohne Vorbehalt empfehlen kann.

Aus einem Kommentar zur Mischna.

(Fortsetzung.)

Berachoth.

III.

1. מוטל לפניו. Nicht in genauem Wortsinn, sondern im Sinne des Immergegenwärtigseins im Gemüte zu nehmen. Vgl. Komm. Gen. 23, 3: „er trennt sich nur von seinem Toten, um in dessen Angelegenheit zu verhandeln; daher die Lehre der Weisen: Das natürliche Verhältnis zu dem hingestorbenen Toten bedingt, dass, so lange der Tote daliegt, der Verwandte an gar nichts denken soll, als dem Toten gerecht zu werden. Dieser soll ihm so lange immer gegenwärtig sein, wie es im folgenden Vers heisst: ואקברה מתי מלפני." Vgl. Berachoth 18a.

פטור מק"ש וכו'. Nach dem Vorbilde der Thora, die „dem Aunéngefühl, als dem unabweisbaren Schmerzzustande eines einzelnen, durch Absterben Verletzten, Raum gibt", erkannten auch die Weisen, „dass nicht Ertötung dieses Schmerzgefühls Aufgabe sei, sondern gerade Hingebung an dasselbe und eben dadurch es mild aufzulösen, und gaben daher den Aunén ganz hin der Fürsorge für den Toten, vom Augenblick des Todes bis zur vollendeten Trennung, sprachen ihn an Tagen, an denen er für Bestattung des Toten wirksam sein muss, frei von Erfüllung jeder andern Pflicht . . . ." (Horeb § 313). Wenn die Mischnah nur von ק"ש וכו' und nicht auch von andern מצות spricht, so sollen letztere damit nicht ausgeschlossen, vielmehr soll damit nur betont werden, dass selbst die Bedeutsamkeit eines programmatischen Nationalbekenntnisses hinter der Pflicht der Todtenfürsorge zurückzutreten habe. וה"ה דפטור מכל שאר המצות אלא דתנא אלו שהן חמורות שיש בהן קבלת עול מלכות שמים (תוי"ט).

וחלופיהן. Es ist so die Art, bemerkt Bartenora, dass die Träger der Bahre einander ablösen, denn Jedermann will einen Anteil an der Mizwa haben. Nichts selbstloseres giebt es, als

einem Todten die sogenannte letzte Ehre zu erweisen. Eine Liebe, die ohne Aussicht auf unmittelbaren Dank um ihrer selbstwillen sich betätigt. Ist nun das Tragen der Bahre nicht auch ein Symbol? Können nicht Arbeiter den Sarg befördern? Noch einmal ringt aber das wundgeschlagene Brudergefühl nach einer äusseren Form, in der es sich selbst in seiner ganzen unsäglichen Wehmut zum Bewusstsein kommt.

2. לא יתחילו. Kann der erste Abschnitt des Schma nicht vollendet werden, bevor man zur שורה gelangt, dann tritt ק"ש hinter der Pflicht von תנחומי אבלים zurück, die, als zu ג"ח gehörig, מדאורייתא ist. תוי"ט verweist auf Ex. 18, 20 und den bezüglichen Ausspruch der Weisen: והודעת להם את הדרך זו ג"ח. Vgl. Komm. das. „. . . . Sich selbst überlassen, sieht der unerleuchtete Mensch als Ziel seines דרך, seines irdischen Wandels, nur den eigenen Vorteil und das eigene Wohl. והודעת להם, von dir aufgeklärt, wird er sein Dasein und seine Erhaltung auf Erden nur für das Wohl anderer begreifen, wird er den דרך für בית חייו nur im גמילות חסד suchen . . . .“

והחיצונים חייבין. Die Aussenstehenden einer Doppelreihe sind, weil sie den אבל nicht sehen, zum Lesen verpflichtet. מי שמתו מוטל לפניו (1) war nicht wörtlich zu nehmen (vgl. das das. Bemerkte). Das blosse Vorhandensein des Todten im Gemüte des Überlebenden genügt, um alles Andere zu verdrängen. Dem אבל gegenüber kommt zunächst nur das Moment von כבוד הבריות in Betracht, und es bedarf darum, um eins mit seiner Trauer zu werden, des konkreten Vorhandenseins und des wirklichen Anblicks seiner Persönlichkeit.

3. נשים. Obwohl ק"ש zu den מצות עשה שהזמן גרמא, zu den an eine bestimmte Zeit geknüpften Geboten zählt, von denen Frauen in der Regel befreit sind (vgl. Komm. Lev. 23, 43), glaubt die Mischnah dennoch ausdrücklich hervorheben zu sollen, dass Frauen frei von der Pflicht des Schmalesens sind, weil die Bedeutsamkeit dieses Nationalbekenntnisses die Verpflichtung auch der Frau hätte nahelegen können. מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל (Berachoth 20 b). Unter den מצות עשה שהזמן גרמא sind es nur Sabbath und Pessach, „die beiden grössten der von Zeit zu Zeit wiederkehrenden, das Judentum konstituirenden

Institutionen des göttlichen Gesetzes", zu deren Begehung Frauen in vollem Masse verpflichtet sind, ebenso wie sie „zur positiven Mitbeteiligung an den drei grossen nationalen Festvereinigungen durch שלמי שמחה (siehe 'תוספ Kiduschin 34b) und zu der grossen Nationalversammlung jedes siebten Jahres, הקהל, die Verpflichtung haben" (Komm. das.). Ebenso hätte ein Vergleich von תפילין und מזוזה die Verpflichtung der Frau zu תפילין nahelegen können: מהו דתימא הואיל ואיתקש למזוזה קמ"ל (Berachoth a. a. O.), wie ja ein solcher היקש anderweitig zugelassen wird: מה כתיבה בימין אף כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכו' קשירה בימין (Menachoth 37 a), (Gittin 45 b).

ועבדים. Chagiga 4a: כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה כל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה דגמר לה לה מאשה. Aus לה (Deut. 24,1) und לה (Lev. 19, 20) wird Gleichstellung von אשה und עבד in Bezug auf חיוב מצוה gefolgert. Warum trotz moderner Freiheitsbegriffe, Recht der Persönlichkeit, Frauenemanzipation u. s. w. in gewissen religionsgesetzlichen Beziehungen „Blödsinnige, Unmündige, Frauen, Sklaven, Taube, Stumme, Lahme, Blinde, Kranke, Greise, Verzärtelte" auf einer Stufe stehen, darüber siehe Komm. 23, 17.

וקטנים. Kleine Kinder sind nicht verpflichtet, Schma zu lesen, d. h. der Vater ist nicht verpflichtet, selbst einen קטן שהגיע לחינוך, selbst ein Kind, das bereits fortgeschritten genug ist, um in das Pflichtleben eingeführt zu werden, zu ק"ש anzuhalten, weil von einem Kinde nicht zu erwarten ist, dass es sich immer zur rechten Zeit des Schmalesens beim Vater einfinde. Das Gesetz will dem Schlaf des Kindes nicht stören, selbst wenn er über עונת ק"ש sich ausdehnen sollte. Möge es schlafen und in kindlich süssem Schlummertraum Kraft für die kommenden Jahre des Wirkens sammeln. Ebenso braucht es nicht תפילין zu legen, משום דסתם קטן אינו יודע לשמור תפילין שלא יפיח בהן, weil die Selbstverständlichkeit, mit der ein Kind wie ein konventionfreies Naturwesen die Schranken des Wohlanstandes durchbricht — wie umständlich muss man in nichthebräischen Sprachen sein, um durch Wiedergabe eines Wortes, mit welchem die heilige Sprache kurz und fein das Unfeine bezeichnet, ein „ästhetisches" Ohr nicht zu verletzen! — der ehrfurchtsvollen Weihe, die מצות תפילין erfordert, zuwiederläuft,

וחייבין בתפלה. תפלה ist rabbinischen Ursprungs und ward von den Rabbinen ausser den קטנים, die nicht früh genug zum „Beten“ angehalten werden können, auch auf die Frauen ausgedehnt. Kein Wunder! Frauen sind es ja, „von denen wir hoffen und harren, Gott schauen und — beten lernen sollen“ (Ges. Schr. II. 1), und wird ja daselbst Beten „mit dem Gemüte und Geiste Gott nahe sein, im Gemüte und Geiste sich zu Gott erheben, mit reinem Gemüte und Geiste von Gott wünschen und von Gott empfangen“ geradeau — ein sehr tiefsinniges Wort! — „die weibliche Seite unserer Lebens-Entfaltung genannt.

ובמזוזה. Insofern מזוזה eine מצות עשה שלא הזמן גרמא ist verstände es sich von selbst, dass Frauen hierzu verpflichtet sind. Es liegt aber ein היקש zu תלמוד תורה vor, wobei Frauen ausgeschlossen sind, den die Mischnah entkräften will (vgl. תוי"ט). Es erschiene wohl auch recht paradox, wenn von מצות מזוזה, die das Haus weihen will, gerade diejenigen ausgeschlossen sein sollten, die Trägerinnen der Häuslichkeit sind.

ובברכת המזון. Es ist eine unentschiedene Frage, ob ברכת המזון als מצות עשה שלא הזמן גרמא für Frauen מדאורייתא oder im Hinblick auf הארץ הטובה אשר נתן לך, was sich doch nur an die vom Land Besitz ergreifenden Männer wendet, nur מדרבנן geboten ist.

4. Ob die Tatsache, dass diese auf Esra zurückgehende Halacha keine Ausbreitung fand und schliesslich aufgehoben wurde, als ein Zeichen sittlichen Rückschritts gedeutet werden kann oder bloss halachisch-wissenschaftlichen Bedenken entsprang — wer möchte es entscheiden! Sicher ist, dass Esras Verordnung, שלא יקרא בעל קרי בתורה, damit diejenigen, deren Lebenselement die Thora, sich zur Höhe des פרישות, die ja eine Vorstufe der קדושה ist, erziehen, שלא יהיו תלמידי חכמים מצוין אצל נשותיהן כתרנגולים, ein sitlich virtuoses Geschlecht bedingt, das ebenso fern von naturwidrigem Mönchtum, wie von schrankenloser Ausschweifung ist. Zwischen Mönch und תרנגול giebt es noch eine „sexuelle Zwischenstufe“, die auch unserer degenerierten Zeit die so heiss ersehnte Erlösung aus der Fesselgewalt eines immer dämonischer sich gebärdenden Eros brächte.

5. Welch sonderbare Mischnah! Rasch aus dem Bad steigen, sich bedecken und Schma lesen, bevor die Sonne hervorstrahlt!

Vier Ellen aus der Nähe von Kot und מי רגלים (die nach מי המשרה zu ergänzen sind) fliehen, um Schma zu lesen! Wie weit haben wir uns von dem Geiste der Mischnah entfernt, dass so viele unter uns, vielleicht mehr, als wir ahnen, den gesetzgeberischen Ernst, mit welchem Derartiges hier geregelt wird, geradezu lachhaft finden.

6. ונדה· Wenn eine Frau im Niddahzustande sich zur תפלה rüstet und ist פולטת שכבת זרע, dann hat sie sich wie ein בעל קרי anzusehen.

ורבי יהודה פוטר· Während der ת"ק selbst für זב שראה קרי, obwohl doch ein solcher durch blosse טבילה nicht rein wird, die תקנת עזרא aufrecht hält, vertritt R. Jehuda den entgegengesetzten Standpunkt, dass dieser תקנה als einer das Können einer Durchschnittsnatur übersteigenden Verordnung, שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, eine praktische Bedeutung nicht zukomme.

R. B.

(Fortsetzung folgt.)

ל„תרי תמיהי דמדכר דכירי".

על דבר תמיהת כדאמו"ר הגאון דפפד"מ שליט"א על הני תרי גאוני אדירי התורה. הנוב"י וחתנו מהר"י פודן ז"ל בהורמנא דמר נ"י לענ"ד לחומר הנושא יש ליישב: —

הנה כיוצא בזה מצאתי בסוף ספר ירִיעות שלמה ליו"ד, בבית י"ד שלו שם הלכה ד' אות ח' בד"ה וראיתי בנוב"י וכו'. — שם כותב הגאון המחבר וז"ל „אבל באמת לק"מ כל הקושיות דהא ילפינן משמלה דכה תעשה לכל אבידת אחיך ובכלל אבידת אחיך היא אם נאבדו שטרי מכירה ושטרי מלוה ואמרה תורה דיחזיר בסימנים ובשטרי מכר ובשטרי מלוה איכא חזקת ממון וחזקת מרא קמא. אפ"ה אמרה תורה דיחזיר בסימנים חזינן דסימנים מהני אף נגד חזקת ממון וחזקת מרא קמא, ואם ילפינן סימנים דאורייתא מדרוש אחיך איתי כרבא, קאי ג"כ על כל אבידת אחיך, ובכלל אבידת אחיך הוא שטרות ג"כ בכלל וזה בחור ונכון" עכ"ל. — ובאמת במחכ"ת הגאון המחבר ז"ל דא צריכה רבה — כי בתוספות חולין צ"ו בסוף ד"ה פלניא דהאי סימנים וכו' מבואר בפירוש דבשטר ל"מ מוחזק יעוי"ש. — אבל כאמו"ר הגאון נ"י כנראה מלשונו הטהיר נשמר מזה, דקושיתו סובבת, דבשעה שמחזיר המוצא את הגט או את השטר לבעלים או לשליח — עדיין אינם מוציאין מחזקה וכתוספות הנ"ל — ורק אח"כ כשמגרשין בגט את האשה וכשגובין בשטר מן הלוה — אז מוציאין מחזקה — ועכ"פ שאין בזה — וא"כ שפיר ילפינן מאבידה לגט. — ועז"ז י"ל לענ"ד דהגאונים נוב"י וחתנו ז"ל הוו סברי דעיקר האבעיא בגמרא אם מחזירין הגט לאשה — וכמו שהעלה גם בפנ"י שם בד"ה בתוספות בד"ה וניחוש לשאלה וכו'. — ורש"י דפירש דמיירי בשליח — ר"ל אף בשליח קמיירי — ואם כן בגט הניתן בחזרה לאשה באמת עוקרין החזקה מיד — והוה כמוציא מחזקה — משא"כ בשטרות ל"מ מוציא מחזקה וכתוספות חולין הנ"ל — ול"ל דלעניין להדר גט לאשה פשיטא דמהדרינן — דאף בלא גט — אשה שאמרה גרשתני נאמנת — דכ"ז בלא גט — אבל כשהגט מסייעה — אינה נאמנת דמעיזה — כמבואר בתוספות בב"מ י"ח בד"ה אין הבעל מודה — ובאמת היא פלוגתא בין הפוסקים — כמבואר בשו"ע אה"ע סימן קנ"ג ובפרט בהגר"א שם אות א'. —

ישראל פריינד
רב דק"ק סאסרעגען והגלילות יע"א.

Literarisches.

J. Ster. Die talmudische Pädagogik. Breslau. Selbstverlag des Verfassers. 1915.

Ein Buch, das sich zur Aufgabe stellt, die talmudische Pädagogik in ihrer Schule und Haus beherrschenden Tragweite darzustellen, darf in allen Kreisen, in denen noch der Talmud als Lebensführer gilt, einer dankbaren Aufnahme gewärtig sein. Der Talmud birgt eine Fundgrube pädagogischer Weisheit. Das hat uns der Verf. durch Sichtung eines gewaltigen Materials, das er mit Sachkenntnis und Geschick zu bearbeiten wusste, überzeugend nachgewiesen. Das Buch geht aber auch darauf aus, die talmudisch-pädagogischen Forderungen in ihrem Zusammenhang mit den in der pädagogischen Literatur vor allem vertretenen Meinungen zu entwickeln. Das verleiht der ganzen Darstellung eine frische Lebendigkeit und sichert ihr die gebührende Aufmerksamkeit des Lesers.

Bei dem ungeheuren Material, das zu bewältigen war, liess es sich nicht vermeiden, dass einzelne Abschnitte nicht so gründlich behandelt wurden, wie sie es sonst verdient hätten. Wir denken z. B. an das Kapitel, das die Auseinandersetzung mit Erziehungszielen ausserhalb des Judentums zum Gegenstand hat, sowie auch an Kapitel 4, in dem das Wesen des jüdischen Gebetes gegen rationalistische Bedenken gerechtfertigt werden soll. — Wir gestatten uns einige Bemerkungen, die sich uns bei der Lektüre aufgedrängt haben. Dass Männer der תורה שבע"פ ihrer Zeit in kultureller Hinsicht voraus waren, ist für uns nicht „verblüffend" (6), und so gewaltig auch der Mut erscheint, mit dem sie physiologische Grundsätze verkünden, so hätte doch S. 8 dabei bemerkt werden müssen, dass solche Grundsätze הלכה למשה מסיני als Elemente einer göttlichen Wissenschaft sich darstellen. Die S. 10 gegebene Deutung der siebenarmigen Menora, nach der die sieben Lampen eine symbolische Darstellung der sieben freien Künste seien „im Altertum der zusammenfassende Begriff aller Wissenschaften", kann als Auslegung einer göttlichen Forderung schon deshalb nicht gelten, da nur dann zeitlich bedingte Anschauungen zur Erklärung herangezogen werden dürfen, wenn sie im heiligen

Schrifttum selber ihre Begründung finden. — Der S. 159 gestreifte Zusammenhang der Speisegesetze und der Sabbatinstitution mit hygienischen Vorschriften hätte vorsichtiger behandelt werden müssen. Die Abschnitte über Erziehungsmittel sowie über körperliche und geistige Erziehung zählen zu den besten des Buches. Dagegen lässt das 4. Kap. des siebenten Abschnittes manches zu wünschen übrig. Da hätte einzelnes eine geschmackvollere Behandlung verdient. So wenig die sexuelle Frage in einem pädagogischen Werke fehlen darf, so müssen gerade in solchen Kapiteln Ausdrücke und Wendungen vermieden werden, die gegen berechtigte Forderungen des Geschmacks verstossen. — Zu dem Abschnitte über die Gefühle bemerken wir (zu S. 294), dass in den gegenwärtigen Zeiten, in denen „unsere Kinder in vielfachem Wirrsal der Meinungen und Gegensätze aufwachsen“, die Gefahr weniger darin besteht, dass in den „Herzen der Jugend der fanatische Geist des Glaubenshasses geweckt wird“, als dass vielmehr leicht der Geist der Halbheit und Oberflächlichkeit grossgezogen wird. Die Forderung der „Toleranz“ hätte daher, bei aller Berechtigung, die diesem arg misshandelten Wort innewohnt, besser formuliert werden müssen — Der Abschnitt Didaktik bietet recht schönes, doch glauben wir, dass der 7. didaktische Grundsatz „nicht viel, aber täglich“ (351) nicht der zitierten talmudischen Sentenz entspricht. — In dem Abschnitt „talmudische Methodik“ will Verf. eine moderne Methodik für Talmudunterricht geben und „neue Pfade“ betreten. In Wirklichkeit enthalten seine Vorschläge u. E. kein einziges Moment, das nicht jedem vernünftigen Talmudlehrer im Anfangsunterricht gegenwärtig wäre. Dass der Bibelunterricht auf den Talmud vorbereiten, insofern sich die Notwendigkeit der תורה שבע"פ den Kindern bei der Lektüre der Bibel von selber aufdrängen muss, braucht nicht, wie der Verf. es tut, noch lange entwickelt zu werden. Das ist selbstverständlich. Seine methodische Behandlung der Mischna nach Herbart-Ziller-Reinischen Formalstufen entspricht in ihrer freien Form, in der allein sie von jedem vernünftigen Lehrer gehandhabt werden, unseres Erachtens der allgemein üblichen Praxis. Es wird noch jeder Lehrer, wenn er die erste Mischna von Berachoth lehrt, in der „Vorbereitung“ von der Pflicht des Schema ausgehen, wird dann die „Darbietung“ folgen lassen, und auch die „Zusammenfassung“ wird nicht fehlen, wenn

der vernünftige Lehrer sich vergewissern will, ob die Mischna auch allseits verstanden worden ist. Wozu also der grossen Worte! Auch die Forderung, dass für den Anfangsunterricht im Talmud Stoffe herausgegriffen werden mögen, die das Interesse wecken, der geistigen Regsamkeit Nahrung geben und auch der Fassungskraft des Schülers entsprechen, stellt sich als eine selbstverständliche dar. Es muss deshalb nicht gerade ein Sammelwerk zur Unterlage dienen, wie wir es im „Hamadrich“ besitzen. Verfasser wünscht geeignete Auswahl agadischer und ethischer Stellen, die die sittlichen Kräfte der Schüler stählen und allmählich halachische Stoffe mit besonderer Berücksichtigung solcher Abschnitte, die sich auf das praktische Leben beziehen. Das ist alles richtig. Doch bedauern wir, dass Verf. manch hartes Wort für die sog. „alte“ Methode gefunden hat, die sich bei näherem Zusehen durchaus nicht als veraltet erweist. B. Mezia wird immer noch nach einiger Zeit herangezogen werden können, ohne gleich „mit Stock und Knüppel mundgerecht“ gemacht werden zu müssen. Kinder sehnen sich, wie die Erfahrung lehrt, nach etwas stärkerer Nahrung, zumal sich ihr Geist schon in frühem Alter durch Beschäftigung mit anderen Lehrstoffen, wie z. B. der Mathematik, an abstraktes Denken gewöhnt. Wir wollen zudem auch nicht vergessen, dass die Grossen unserer Geschichte aus der „alten“ Schule hervorgegangen sind. Bei dem ihm sonst eigenen klaren Urteil hätte Verf. sich hüten sollen, Erscheinungen zu verallgemeinern, die nur als Auswüchse verurteilt werden dürfen. So hätten wir denn den 5. Abschnitt der Methodik gerne ganz vermisst. Auch die Bemerkung S. 382 über talmudische Dämonologie hätte in dieser Form nicht geschrieben werden dürfen. — Schliesslich möchten wir noch bemerken, dass das Buch leider durch zahlreiche Druckfehler entstellt, auch manche schiefe Ausdrücke enthält, die jedoch im allgemeinen die Lektüre nicht stören.

Mit dem Gesagten wollen wir jedoch den Wert des Buches durchaus nicht schmälern. Das Buch ist von sachkundiger Feder geschrieben und behandelt Themata, die das Interesse aller jüdischer Kreise beanspruchen dürfen. Wir wünschen daher dem Werke weiteste Verbreitung.

ph. r.

Notiz.

Als eifriger Leser der „Jüdischen Monatshefte“ gestatte ich mir zu den Ausführungen in Heft 5 Jahrg. 2: ויתיצבו בתחתית ההר – א"ר אבהו בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה וכו' — ופרש"י: שאם יזמינם לדין וכו' יש להם תשובה שקבלוה באונס (שבת פ"ח) einige Bemerkungen zu machen, woraus sich ergeben dürfte, dass Jisroel doch damals nicht lediglich der Not gehorchend, sondern dem eigenen Triebe folgte. Das וכפה עליהם ההר bezieht sich nach שפתי חכמים יתרו überhaupt nicht auf תורה שבכתב, sondern auf תשבע"פ. דמה שאמר נעשה וכו' היינו על התורה שבכתב ומה שכפו עליהן ההר כגיגית כדי לקבל תורה שבע"פ.

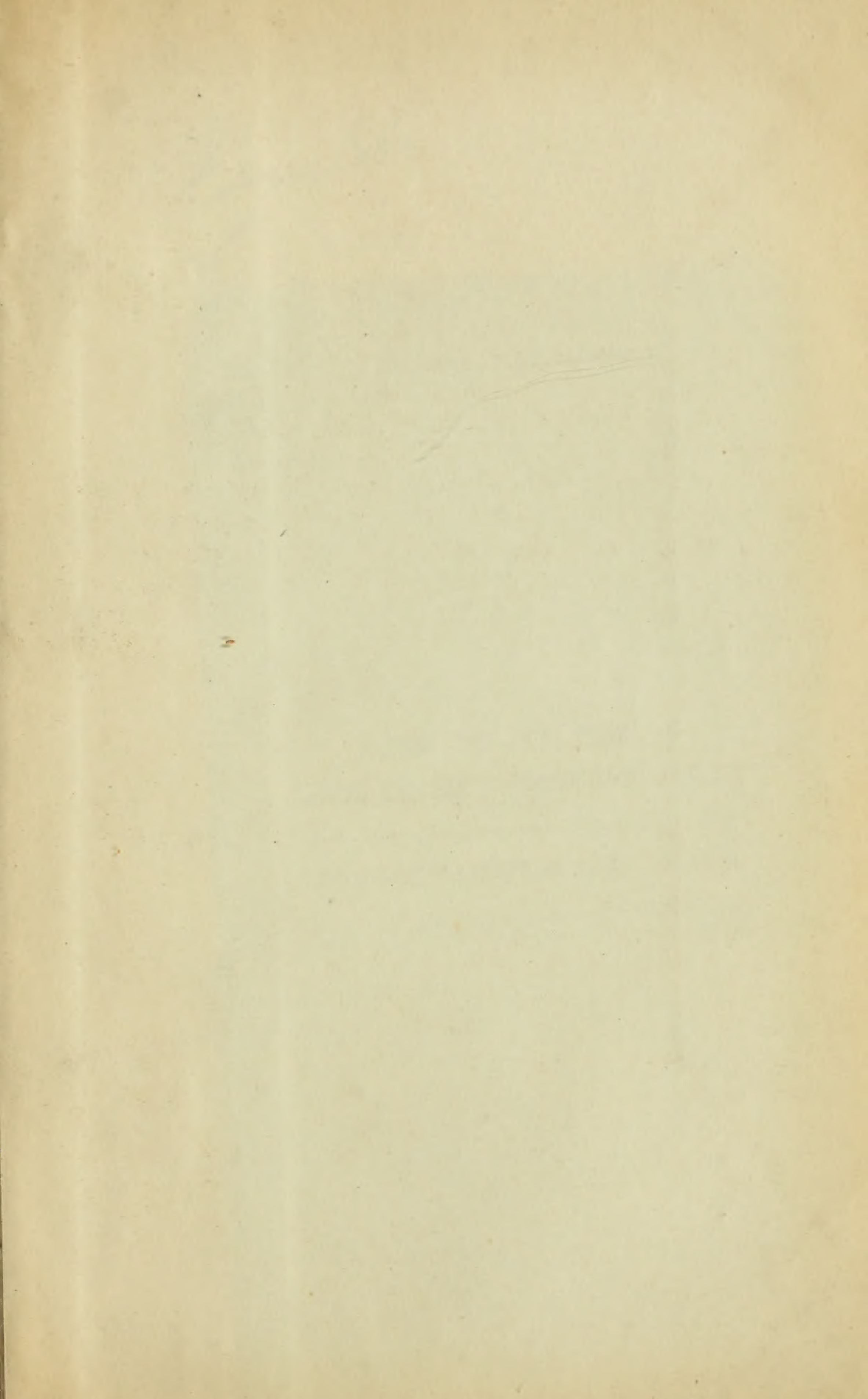
Nach Malbim ergibt sich Israels freiwillige Bundesverpflichtung aus: — ואתם נצבים — למען הקים וגו' ואת אשר ישנו. Diese Stelle erläutert Malbim in seinem התורה אור, indem er zeigt, dass diese שבועת רצון rückwirkend auf הר סיני bindende Kraft und Bedeutung für alle Zeiten und Generationen habe: — ירצו ששבעו פעם שנית מעצמו וברצון הטוב וגו' —. In ähnlichem Sinne kommentiert Malbim in התורה והמצוה: וידבר משה והכהנים — הסכת ושמע וגו'.

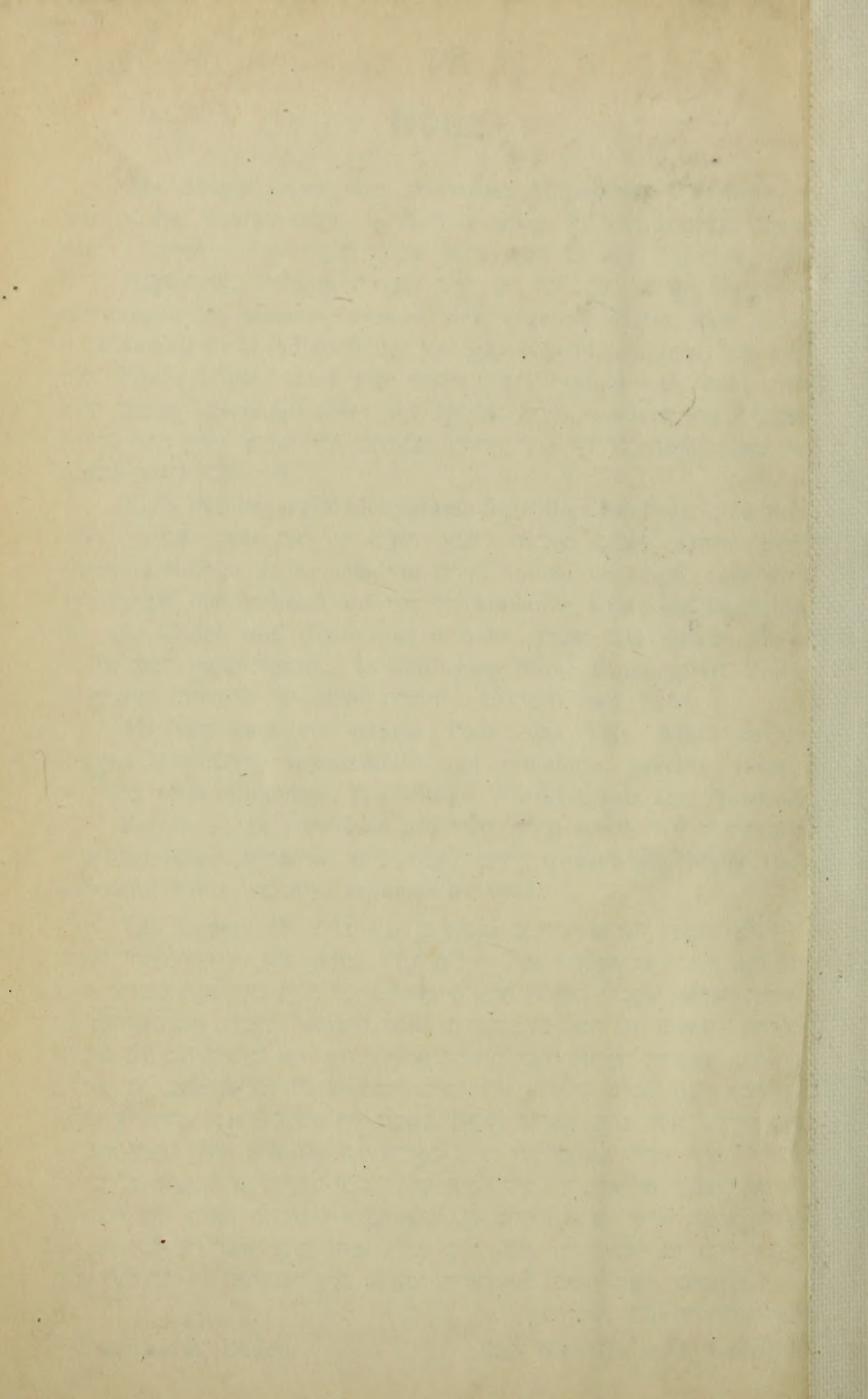
Als משה kurz vor seinem Tode das Volk Israel zu den Bergen גרזים ועיבל versammelte und ermahnte, brachte dasselbe בקול רם seine einmütige, freiwillige Willfährigkeit zum Ausdruck.

Ferner ist zu verweisen auf מזרחי יתרו sowie לבוש התורה וגור אריה betreffend קימו וקבלו בימי אחשורש, wonach gleichfalls rückwirkende Kraft מהר סיני argumentirt wird.

Vgl. ferner: — ילקוט ירמיה הגרשוני — ב' (פסוק ב'–ג') זכרתי לך חסד נעוריך וגו' כל אוכליך וכו' — י"ל עפ"י גמרא פ"ק דע"ז דלעתיד יאמרו האומות ישראל שקבלו התורה היכן קיימוה? והנה הר"ן סוף פסחים כתב טעם הספירה חמשים יום הוא כי במצרים נאמר לישראל תעבדון את האלקים על ההר וגו'. שעתידין ישראל לקבל התורה אחר נ' יום והיו מצפים יום יום אימתי יגיע ויבא העת קבלת התורה, א"כ מוכח מזה שקבלו ברצון טוב, אך אח"כ מרוב הרעש חזרו בהם (כמ"ש התוס' בשבת דף פ"ח) לז"א: זכרתי לך חסד נעוריך לכתך אחרי במדבר וגו', ר"ל ספירת יום יום, א"כ היה ברצון טוב — יאיר א' הטענה של אוה"ע כלום כפית עלינו כמו עליהם הר כגיגית, על כן כל אוכליו יאשמו ורעה תבא עליהם על שלא קבלו התורה. ועד"ז יובן הפסוק: ברוך ה' יום יום יעמוס לנו וגו', ר"ל מכח אותן ימים אשר הוחלנו יום יום והיינו סופרים אשר יעמס לנו תורה ומצות בזה ישועתינו — יש לנו זכות בקבלת התורה (מס' תולדות).

Hardheim, Baden. Em. Wertheimer, Lehrer.





I — III

Complete
Very rare

DS
101
J83
Jg.1-2

Jüdische Monatshefte

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

